Friedrich Julius Stahl und der Protestantismus

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der
philosophischen Fakultät zu Rostock vorgelegt
von

Reinhard Hübner
aus Bonn a. Rh.

Buch- und Kunstdruckerei Paul Knorr, Berlin-Wilmersdorf, Uhlandstraße 87
1928

Referent:
Prof. Dr. Schüssler

Friedrich Julius Stahl und der Protestantismus

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der
philosophischen Fakultät zu Rostock vorgelegt
von

Reinhard Hübner
aus Bonn a. Rh.

Buch- und Kunstdruckerei Paul Knorr, Berlin-Wilmersdorf, Uhlandstraße 87
1928

BIBLIOTHEEK
RIJKS
UNIV.
LEIDEN

I.

Die Frage nach dem Verhältnis Friedrich Julius Stahls zum Protestantismus kann von zwei Seiten aus beantwortet werden. Man kann einerseits Stahls praktische, protestantisch-kirchenpolitische Tätigkeit betrachten, an das Problem gewissermaßen von einem profanhistorischen Gesichtspunkt aus herangehen. Man kann aber auch andrerseits den Nachdruck auf die geistesgeschichtliche Stellung Stahls legen, den Ausgangspunkt der Untersuchung von dem philosophischen System des Staatsrechtlers nehmen und versuchen, Stahl in die neuerdings so umstrittene Entwicklungslinie einzuordnen, die man glaubt, von Luther her durch die Jahrhunderte bis in die Gegenwart hinein verfolgen zu können. Es ist natürlich, daß beide Fragestellungen sich wechselseitig bedingen und voraussetzen. Keine ist ohne die andre denkbar. Und es ist nur eine Entscheidung der Arbeitsmethode (desgleichen der persönlichen Einstellung und Begabung), welchem Weg man als Ausgangspunkt den Vorzug geben will.

Es ist nun — in der Hauptsache durch die Arbeiten Georg Jellineks,[1]) — eine Entwicklungslinie protestantischen Denkens aufgedeckt, die über Calvin und den angelsächsischen Protestantismus laufend, mannigfach vermischt mit anderen und fremdartigen Einflüssen in die Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte mündet und von hier aus wieder stark einwirkt auf die französische Revolution, dieselbe zu der nun eine andere Entwicklungslinie aus dem Protestantismus, in einen absoluten und unüberbrückbaren Gegensatz tritt, in deren Gesamtbild diese Arbeit steht, und die man vielleicht in ganz groben Zügen als von Luther über den Pietismus zum Konservatismus führend bezeichnen könnte. Der Protestantismus als letzter Ursprung und Grund der Revolution, und der Protestantismus als Weltanschauung des Konservatismus stehen sich hier gegenüber. These gegen These, die beide ihre Berechtigung haben.

Formuliert hat diesen Gegensatz zum ersten Mal Friedrich Julius Stahl in seiner ganzen Schärfe, indem er die bisher mehr oder weniger nur gefühlsmäßige protestantische Welt- und

[1]) bes. Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. 3. Aufl. 1919.

Lebensauffassung klar und eindeutig — auch bewußt einseitig — als Grund und Ziel alles praktischen und auch geistigen Lebens herausstellte; und dieser gegenüber das „System der Revolution" konstruierte als das atheistische, rein vom Menschen erdachte und rein auf ihn bezogene Weltbild des Rationalismus. Dieses Weltbild zu zerstören und zu überwinden sah Stahl als seine Lebensaufgabe an. Und an dieser ihm von seinem Theoretiker gestellten Aufgabe hält der Konservatismus als seinem wesentlichen, äußerlich negativen Ziel auch heute noch fest. Als positive Aufgabe gilt es den „christlichen Staat" zu verwirklichen, jene Staatstheorie Stahls, deren Abhängigkeit vom Protestantismus mit ein Ziel dieser Untersuchung ist, und die man vielleicht schlagwortartig umschreiben kann mit jenem bon mot de Maistres: „Wir wollen nicht die Gegenrevolution, wir wollen das Gegenteil der Revolution!"

II.

Wie schon angedeutet, liegt dem weiteren Sinn dieser Teilarbeit die Konstruktion einer Entwicklungslinie zu Grunde, die als von Luther über den Pietismus zum Konservatismus der Gegenwart führend gedacht ist. Die Fehlerquellen einer solchen Konstruktion sind offenkundig, wenn man sich nicht ihrer immer nur als einer praktischen Arbeitsmethode erinnerte. Daß man mit einer einzelnen, herausgerissenen Linie nicht das historische Leben in seiner ganzen Buntheit und Mannigfaltigkeit fassen kann, ist klar. Und ferner darf man nicht vergessen, daß die Männer, die in den Ablauf einer solchen Entwicklungslinie gestellt werden, durchaus nicht nur von dieser einen Seite aus beurteilt und gewürdigt werden können. Jede Persönlichkeit ist ein Produkt vieler, verschiedenster und vielfach sogar entgegengesetzter derartig konstruierter Entwicklungslinien.

Aber die Vorteile solcher Hypothesen als Arbeitsmethode wiegen doch die Nachteile auf. Meinecke bedient sich zum Beispiel ihrer in seinem bekannten Buch „Weltbürgertum und Nationalstaat", wo er bestimmte Persönlichkeiten von einem bestimmten Gesichtspunkt aus betrachtet, und durch diese dann eine Entwicklungslinie herstellt; um dann zwar aus diesem ganzen, fest umrissenen Komplex heraus natürlich nur zu relativen Ergebnissen kommen zu können. Denn eine solche Arbeitsmethode

ist nicht das letzte Ziel der Geschichtswissenschaft. Als Vorarbeit und Teiluntersuchung bietet sie aber die größten Vorteile. Ihre Hauptfehlerquellen liegen im Einzelnen in einer falschen Akzentuierung, die das an sich schon immer subjektive Ergebnis der historischen Forschung noch mehr relativiert.[1])

Nun ist aber gerade der Zweck der Hilfskonstruktion Luther-Pietismus-Konservatismus der Versuch einer Verschiebung des Akzentes, wie er bisher im allgemeinen für die neuere deutsche Geschichte gegolten hat. Die Geschichtswissenschaft hat vor allen anderen Wissenschaften die meiste Verpflichtung, sich der Zeit- und milieubedingten Abhängigkeit auch ihrer Grundlagen bewußt zu sein. Und sie muß wissen, daß die von ihr miterzeugte Bildung, deren Dienerin sie auch wiederum ist, nicht absolut und allgemein ist. Gerade jene Kreise, auf die diese Untersuchung abzielt, stehen dem im weitesten Sinne „bürgerlichen" Prinzip der Bildung ablehnend und feindlich gegenüber. Wenn man vielleicht auch diese Kräfte nicht überschätzen soll, vorhanden waren sie und sind sie; und sie waren und — so hat es den Anschein — werden wieder so einflußreich, daß sie verlangen können, aus sich heraus verstanden zu werden.

Mit den Begriffen der Bildung und ihren Maßstäben kommt man aber der Ideenwelt jener Kreise nicht bei. Sie lehnen, wie gesagt, die autonome Bildung ab und erkennen sie für sich als maßgebend nicht an. Es herrschte — und herrscht auch immer noch — in ihnen eine ganz eigenartige und besondere Geistesrichtung, die man nicht so ohne weiteres als rein negativ oder minderwertig bezeichnen kann. Man wäre hier versucht, an den von Spengler ausgeführten auch geistigen Gegensatz von Stadt und Land zu denken, der sicherlich bei der psychologischen Erklärung dieser Unterschiede der geistigen Grundhaltungen eine große Rolle spielen müßte. Wobei sich denn die Wissenschaft — als Erzeugnis des städtischen Geistes — darüber klar zu sein hätte, welche Schwierigkeiten ihr bei der Erfassung jener ihr in Vielem so wesensfremden Geistesrichtung im Wege ständen.[2])

Stahl ist diesen Kreisen nur bedingt zuzurechnen. An und für sich gehört der Sohn eines reichen jüdischen Vieh-

[1]) Vergl. hierzu auch Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen 1920. Bd. I, S. 30—31.

[2]) Vergl. hierzu als Beispiel Jul. v. Maltzahn „Feudale Repliken" Rostock 1870; gibt eine ausführliche Kritik Stahls „in geradezu liebevoller Weise."

händlers aus Würzburg nicht hinein in die Ideenwelt des — im gewöhnlichen Sinne — ungeistigen Landadels und orthodoxen Pastorentums. Seine Stellung ist auch hier zu seinen Lebzeiten immer eine angefochtene gewesen. So urteilte Leopold v. Gerlach über Stahl: „Seine Wissenschaft war schwach .... tiefer sehende Freunde (zu denen sich L. v. Gerlach trotz alledem rechnete) hielten seine konservative Stellung für etwas relativ Zufälliges.“ [1]) 1867 meinte der General über Stahl: „Vielleicht (ich weiß es nicht) wäre er heute bismarckisch.“ [2]) Und Stahl im Tiefsten treffend schreibt Gerlach an Heinrich Leo von der sicheren, eingewurzelten Stellung des alten und eingesessenen Konservativen aus, der durch Geburt und erst in zweiter Linie mit dem Verstand konservativ ist, über den Fremdling und Juden Stahl: „ ... seine Füße hatten keinen Felsengrund unter sich.“ [3])

Stahl gehört also nur bedingt in jene „konservativen“ Kreise hinein. Der kleine, zarte Professor, der den Typus seiner Abstammung nicht verleugnen konnte, muß merkwürdig gegenüber seinen Parteimitgliedern gewirkt haben. Am Anfang der Aufrufe der konservativen Partei zur Wahl des Erfurter Parlaments steht der Name Stahls vor einer langen und glänzenden Reihe der Namen heimischer und alteingesessener Familien wie der Gerlach, Schlieffen, Kleist, Manteuffel und vieler anderer; den Beschluß bildet v. Bismarck-Schönhausen.[4]) — Eine kleine bezeichnende Geschichte ist uns überliefert: Ein dreijähriger Junge, Siegfried v. Quast, leistet der Aufforderung seiner Eltern, dem Professor Stahl die Hand zu geben, nicht Folge: Einem Juden gäbe er keine Hand. „Dabei, so fährt der Erzähler, v. Diest, fort, war Stahl tief durchdrungen von den Glaubenswahrheiten des Christentums, und ich bin bis an seinen Tod sein Verehrer geblieben“.[5]) — E. Landsberg behauptet, daß Stahl — wie er sagt, ein Mann „von fast weltgeschichtlicher Ironie“ — von dieser seiner Rolle, die er als gebürtiger Jude und orthodoxer Protestant, als geborener Bayer und überzeugter Preuße, als „überfeiner“ Verstandesmensch und „fanatischer“ Gotteseiferer[6]) habe spielen

[1]) Briefwechsel zwischen L. v. Gerlach und Heinr. Leo. Otto Kraus. Kons. Monatsschr. LI, S. 1618.

[2]) ibid. S. 1152.

[3]) ibid. S. 1132.

[4]) z. B. Neue preußische Zeitung vom 15. Januar 1850 (Nr. 11).

[5]) v. Diest. Aus dem Leben eines Glücklichen. S. 51.

[6]) Die Beiwörter aus Treitschke, Deutsche Geschichte V. 55.

müssen, daß Stahl von alledem nichts empfunden zu haben scheint; „in dieser unerschütterten Sicherheit lag ein gutes Teil seiner Kraft".[1])

Franz Bley bemerkt — nur nebenbei — einmal sehr fein über jüdische Mentalität: „.... das bloß im Blut Bindbare und Gebundene sucht nun bewußt ein Denken zu binden mit Scharfsinn, wie es auch zu anderer Gelegenheit das Denken wieder löst mit nicht minderem Scharfsinn. So gibt es den Rechtslehrer Stahl, so den revolutionären Literaten Marx".[2]) Man kann nicht — wenn man damit auch nicht in einen äußerlichen Antisemitismus zu verfallen braucht — an dem Judentum Stahls vorübergehen. Die kleine feuilletonistische Bemerkung Bleys gibt hier ganz richtig an, wo man die letzten Gründe zu suchen hat für die Erklärung der Härten und Gewaltsamkeiten in dem ethischen und politischen System Stahls: Stahl kann — recht eigentlich ein Rationalist wider Willen — den Rationalismus, den zu bekämpfen er für seine Lebensaufgabe ansah, nur wieder durch den Rationalismus überwinden. „Er (der Rationalismus) muß auf seinem eigenen Gebiet, mit seinem eigenen Wesen bekämpft werden, durch die strengste, genaueste Gedankenfolge, die ebenso bereit ist zu der äußersten Abstraktion, welche in den leeren Gedankengängen sich bewegt, als zur Betrachtung des lebendigen Willens in der Natur".[3]) — Man kann zur Charakterisierung in diesem Zusammenhang auch noch den heftigen religiösen Streit heranziehen, den Stahl 1856 mit dem Freunde Friedrich Wilhelms d. IV., Josias v. Bunsen, ausfocht. Einzelheiten interessieren hier nicht. Wohl aber ist der Grundcharakter der beiden Streitenden bemerkenswert: „Es ist der Kampf des starr theokratischen, reinen Verstandesmenschen von felsenfester Ueberzeugung mit dem tiefreligiösen Gemüte voll idealen Schwunges und humaner, allseitiger Bildung".[4])

Stahl ist Gegner einer humanen, allseitigen Bildung, aber er ist es mit dem Verstand, während es seine Gesinnungsgenossen mit dem Instinkt sind. Und gerade das bewundert Stahl an ihnen und versucht es nun auch gedanklich zu unterbauen. Der preußische Konservative sieht die Notwendigkeit eines solchen

---

[1]) E. Landsberg in der ADB. XXXV, S. 406.
[2]) Franz Bley, im „Roland". I (1925) Heft 3, S. 12.
[3]) Stahl, Philosophie d. Rechts, I, S. XXIV.
[4]) E. Landsberg, a. aO. S. 400.

Unterbaues nicht ein; war ein solcher ihm doch im tiefsten Grunde wesensfremd. Deshalb ist es aber auch kein doktrinärer und platter Antisemitismus, sondern durchaus ein richtiger Instinkt, der ihn in Stahl immer einen geheimen Gegner wittern ließ, über welches Gefühl weder die Gebrüder Gerlach noch wohl auch der junge Bismarck je hinweggekommen sind. Sie schätzten Stahl als Arbeiter und Vorkämpfer gegen die Parteien, die sie selbst — ihrer ganzen inneren Einstellung nach — überhaupt nicht verstehen konnten. So ist Stahl mehr ein Organisator und Theoretiker der konservativen Ideenwelt gewesen; nie aber — wie man zuweilen mit offenem Spott auf diese jüdische Vaterschaft hingewiesen hat — der geistige Vater und Begründer der deutschen konservativen Grundeinstellung.

Das besondere an Stahl ist nun aber — wenn auch tief im jüdischen Wesen verankert; man denke hier an das Verhältnis Rubinsteins zu Richard Wagner —, daß er die besondere geistige Stellung des orthodoxen, konservativen Preußentums sieht und — auch in ihrer rein blutmäßigen Bedingtheit — bejaht. Daß er also gewissermaßen sich selbst in seiner ganzen geistigen Herkunft verneint und, weil er die Ethik und Ungebundenheit der eigenen Mentalität nicht mehr ertragen kann und will, nun ins Lager der eigentlichen Gegner herüberwechselnd sich in diesem, im Kampf gegen die eigene geistige Herkunft, auszulöschen versucht. Dieser aussichtslose — weil unmögliche, im Uebrigen Stahl selbst merkwürdiger Weise ziemlich unbewußte — Kampf des Juden Stahl, der immer ein Jude geblieben ist, mindert aber in keiner Weise die Größe und den Charakter des Menschen Stahl, der hiermit nur an der Tragik des echten und tiefen Judentums strauchelte, das — weil in den letzten und tiefsten Bindungen entwurzelt — aus dem Gefühl und der Gewißheit der Nichtigkeit des eigenen boden- und heimatlosen Lebens sich selbst aufgibt und tragisch zu Grunde geht. —

Während also Stahl eigentlich nicht hineinpaßt in die Linie Luther-Pietismus-Konservatismus, die den weiteren Rahmen dieser Untersuchung bilden soll, so rechtfertigen doch andererseits gerade diese Ueberlegungen auch wieder die Behandlung Stahls in diesem Zusammenhang. Gewiß, seine Einstellung ist von der der Gebrüder Gerlach und auch der der Pietisten im Grunde eine ganz verschiedene. Auch der Geist Luthers und der Geist Stahls sind letzlich wohl gar entgegengesetzt. Und doch hat

auch wieder Tröltsch recht, wenn er meint, daß Stahl wohl derjenige gewesen sei, der im 19. Jahrhundert Luther am besten verstanden hätte. Ein gutes Einfühlungsvermögen und eine scharfe Beobachtungsgabe ermöglichten es Stahl, tief in die Ideenwelt der von ihm vertretenen Kreise hineinzusehen. Der Versuch, jene Ideenwelt in einem gedanklichen System zusammen zu fassen, ersetzt durch Klarheit und Geschlossenheit, was ihm an Ursprünglichkeit und Selbstverständlichkeit der eigentlich konservativen Anschauungen fehlt.

Während also für eine Untersuchung der Ideenwelt der eigentlich konservativ-protestantischen Kreise Stahl als Vorarbeit — gewissermaßen an die Peripherie heranführend — unerläßlich, und auch — seiner Klarheit wegen — sehr zweckmäßig ist, muß man sich doch darüber klar sein, daß das eigentliche staatsethische protestantische und konservative Denken zwar von ihm gedanklich aufgerissen und formuliert, aber in seinen gefühlsmäßigen Grundlagen, auf denen in einer Darstellung das Hauptgewicht zu liegen hätte, noch nicht erfaßt worden ist.

III.

Der Weg, der Stahl zum Protestantismus führt, liegt weit ab von seinem späteren Wirkungsgebiet, landschaftlich sowohl wie auch geistig. Die Stahl'sche Weltanschauung wurzelt — soweit wir es wenigstens bei dem dürftigen biographischen Material seiner Jugend beurteilen können — in einem anderen Boden, als der altpreußische Konservatismus. Und es ist eine interessante Frage, wie gerade das System des fremdländischen und fremdrassigen Juden Stahl nun doch — wenigstens in seinem äußerlichen, mehr rationalen Charakter — Form und in manchem auch Ausdruck der altpreußisch - protestantisch - konservativen Willensrichtung der sogenannten Restaurationsepoche und auch die spätere Zeit hindurch für die aus ihr hervorgehende konservative Partei werden konnte.

Die Kritik, die an diesem Sachverhalt in neuester Zeit, mehr aus praktisch-politischen Gründen, geübt worden ist, ist nicht stichhaltig. Weder kann man Stahl es zum Vorwurf machen, wie es von linksstehenden und antisemitischen Kreisen geschieht, daß er nur ein feiler Diener großagrarischer und ostelbischer Junker gewesen sei. Gewiß hat Stahl den Adel und Großgrundbesitz

praktisch und theoretisch verteidigt: „.... Der Mittelstand (muß) nach wie vor die Bedeutung des großen, stetigen Grundbesitzes anerkennen, ja selbst die Bedeutung der historischen Geschlechter...., denn alles das ist ebenso Grund zu besonderem Einfluß als Bildung".[1]) — Aber das ist nur ein Ausfluß des Stahl'schen Systems, wobei es selbstverständlich ist, daß das System bei Stahl das primäre ist. Es geht nicht an, zu versuchen, in diesem Punkt bei Stahl einen Makel an seinem Charakter zu sehen. Treitschke, der kurze Zeit nach Stahl an der Berliner Universität wirkte, meint, sowohl nach dem Urteil über das Werk des Mannes als sicherlich auch nach vielen, noch lebendigen Ueberlieferungen über Stahl an der Universität, von diesem: „.... ernst und streng, ohne jeden persönlichen Ehrgeiz lebte er ganz der politischen Idee, die ihm die wahre schien; darum blieb er auch den Brüdern Grimm, die mit dem genialen Instinkt ihrer erhabenen Einfalt sich immer nur an reine Menschen anschlossen, allezeit treu befreundet".[2])

Und auch der andere Vorwurf, der gegen Stahl aus jungkonservativen Kreisen erhoben wird, trifft in der Form, wie es geschieht, nicht zu. Die Rationalisierung der konservativen Ideenwelt, die ja Stahls System letzten Endes bedeutet, braucht noch nicht an und für sich schon eine Verfälschung der konservativen Ideen zu sein. Man verkennt doch auch die praktischen Folgen jener Rationalisierung, die zuerst eine Voraussetzung für die Sammlung einer Partei unter dem „Banner der Konservativen" gewesen sind.

Es geht nicht an, von einem gegenwärtigen politischen Ideal aus über den Mann den Stab zu brechen, der zu seiner Zeit seiner Partei eine scharfe Waffe in den Kampf gegen Liberalismus und Ratiolanismus geschaffen hat.

Es ist eine unerläßliche Frage, wie Stahl zu der protestantischen und damit auch konservativen Anschauungsweise gekommen ist. Es werden sich hieraus manche Lösungen für unser Problem ergeben, allerdings Lösungen, die die ganze Frage durch ihre eigenartigen Folgerungen nur noch mehr zu verwickeln scheinen als zu entwirren.

---

[1]) Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche S. 101.
[2]) H. v. Treitschke, Deutsche Geschichte V, S. 55.

Es ist wieder der Jude Stahl, der uns eine Erklärung der Tatsachen schwer macht. Der Jude Stahl, der als ein Burschenschaftler, mit dem Schläger in der Hand, auf einem Konvent unter einer Eiche eine begeisterte, patriotisch-freiheitliche Rede hält. Und der Jude und Abgeordnete der konservativen Partei Stahl, der in der preußischen Nationalversammlung in der wohl persönlichsten und auch schwungvollsten Rede, die er je gehalten hat, sich mit seiner Lebensaufgabe bekennt zu „dem Geist von 1813", von dem „ein Strahl jener Begeisterung" in seine Seele und den Jugendkreis, dem er angehörte, gefallen sei. „Ich habe ihn mir bewahrt mit als das Beste, was ich besaß."[1]) Charakteristischer Weise nennt er in derselben Rede — (was hier nur vorwegnehmend angedeutet werden soll) — die Befreiungskriege „die große Massenbewegung Europas, die damals gegen Frankreich ging" — und hat hiermit selbst eine, auf den ersten Blick überraschende Verbindung gegeben zu seiner späteren Tätigkeit, die sich gegen „die Revolution" richtete, von der er sagte, daß sie „vom Westen (Frankreich) zwar in unterbrochenem, aber immer wiederholtem Stoße ausgeht." —

Wir haben zunächst diese Tatsachen als Grundlage für die weitere Darstellung zu untersuchen.—

Es sind zwei Menschen, die auf den jungen Stahl anscheinend einen großen Einfluß ausgeübt haben, und über die wir einiges, wenn auch nur dürftiges biographisches Material besitzen: Sein Lehrer am Münchener Gymnasium, der Philologe Friedrich Thiersch und der spätere Freund und Burschenschaftler Hermann Freiherr von Rotenhan.

Als 17jähriger Jüngling ist Stahl zum Christentum, und zwar dem Protestantismus übergetreten, und es zeugt für den Ernst, die Selbständigkeit und die Ueberzeugung, mit der er es tat, daß er vier Jahre später seine Eltern und sieben Geschwister nach sich zog und bewog, ein Gleiches zu tun. Im persönlichen Gespräch soll er geäußert haben, ahnungsvolle Anregungen zum Christentum durch Schiller empfangen zu haben. Der äußerliche Anstoß scheint aber von seinem Münchener Lehrer Friedrich Thiersch gekommen zu sein.

Friedrich Thiersch hat bei dem Uebertritt des jungen Julius Golson-Stahl zur lutherischen Kirche Pate gestanden. Bei

[1]) Stahl, Reden, hrsg. von M. Treuherz. S. 9 (vom 14. III. 1849.)

ihm werden wir wohl auch vor allem die Gründe zu suchen haben, die Stahl bewogen haben, zum Protestantismus überzutreten, was für ihn, einen Bayern und noch dazu in München lebend, doch nicht von vornherein selbstverständlich war. — Wir wissen, daß im Jahre 1811 ein Mordanschlag von einem katholischen Fanatiker auf den protestantischen Friedrich Thiersch versucht worden ist. Thiersch war Lehrer der bayrischen Königskinder — 1813 wurde es ihm vom König untersagt, als Freiwilliger mit ins Feld zu ziehen — und er scheint in den Kreisen der damaligen Münchener Jugend einen großen Einfluß ausgeübt zu haben. Auch war er ein begeisterter Turner, — seine Pindar-Ausgabe von 1820 ist „Friedrich Jahn, dem Erneuerer der Turnkunst" gewidmet, zu einer Zeit als dieser schon seiner angeblich gefährlichen politischen Tendenzen wegen verhaftet war. —[1])

Man wird es oft feststellen können, daß gerade der Jude sich mit besonderer Inbrunst und Anhänglichkeit an fest wurzelnde, kraftvolle Persönlichkeiten anschließt. Auch Thiersch muß einer jener begeisterten und begeisternden Männer gewesen sein, die — im Vollgefühl ihrer Persönlichkeit und in einem tiefen, kraftvollen religiösen Gefühl wurzelnd — unerschrocken und frei vor jedem sich selbst mit ihren Ueberzeugungen gaben — ein Typus, der in dem berühmten „Männerstolz vor Königsthronen" der alten Achtundvierziger doch zum Teil schon etwas seine feste Form zu verlieren begann — und die so auf schwächere und auch jüngere Menschen einen nachhaltigen und starken Einfluß ausüben konnten. — Es geht nicht an, wie es in flacher Polemik leider allzu oft geschieht, solche Persönlichkeiten nun schlechthin als protestantisch zu bezeichnen, wozu es ja verführen kann, weil man vielleicht diesen Typus im Ideal von Luther vertreten sehen zu können meint. Aber das ist eine menschliche Eigenschaft, die weit über das Konfessionelle hinausführt. Es mag Zufall gewesen sein, daß Stahl zuerst gerade mit dem protestantischen Friedrich Thiersch zusammengestoßen ist. Weniger Zufall ist es aber, daß Stahl nun, eben gerade durch das ihm vorgelebte Beispiel jenes Friedrich Thiersch, den Wert der Persönlichkeit als solcher erkennt, die nun in Zukunft der herrschende Zentralbegriff seiner ganzen Weltanschauung wird. Und weniger Zufall ist es wohl auch gewesen, daß eben an dem Begriff der Persön-

[1]) H. Thiersch, Friedrich Thierschs Leben. 2 Bände, 1866.

lichkeit ihm wenigstens eine Seite der Religion Luthers zur Offenbarung wird, in deren Dienst er von da ab sein ganzes künftiges Leben stellt.

Wir werden gleich noch, — bei der Besprechung der Freundschaft mit dem Freiherrn von Rotenhan — das Gleiche, nur noch in verstärktem Maße feststellen können. Das Erlebnis der Persönlichkeit ist — soweit wir aus den wenigen, biographischen Resten urteilen können, — das beherrschende und richtunggebende Moment im Leben des jungen Stahl. Von hier aus bildet sich seine Lehre weiter, er kommt von ihr zur Ablehnung des Intellektualismus, des Rationalismus, zur positiven Bejahung der Religion, in diesem Falle der christlich-protestantischen, und zur Ablehnung der Revolution.

Vielleicht haben wir hier den tiefsten und radikalsten Unterschied Stahls gegenüber Luther vor uns: Stahl kommt nicht zu dem Gefühl der Persönlichkeit aus seiner eigenen Persönlichkeit heraus — wie es urwüchsig und urgewaltig bei Luther der Fall war, — sondern ihm kommt das Gefühl der Persönlichkeit von außen, von anderen; und nicht so sehr als Gegebenheit, als Tatsache, sondern mehr als Wille und Sehnsucht. Wobei man es sich wiederum — ohne daß man dabei irgendeine antisemetische Tendenz zu verfolgen braucht — nicht versagen kann, darauf hinzuweisen, wie stark auch dieser Zug im Charakter Stahls — das Anschlußbedürfnis, das Aufblicken zu starken Persönlichkeiten — wieder ein typisch jüdischer ist. —

Klarer und deutlicher tritt dies alles noch hervor, wenn wir das Verhältnis Stahls zur Burschenschaft betrachten, der er von 1820 bis 1824 zuerst in Würzburg, später in Erlangen, angehörte.

Schon die Umstände, unter denen Stahl gewissermaßen „gekeilt" worden ist, sind bezeichnend. Am 5. November 1819 — am Vorabend seiner Taufe — sitzt der junge Julius Golson in einem Wirtshaus in Erlangen. Studenten am Nachbartisch, denen unter Umständen der Zweck der Anwesenheit des jungen Fremden, nämlich seine Taufe, bekannt geworden ist, machen sich über den schmächtigen, schwarzhaarigen jungen Mann lustig. Dieser ist den Anpöbeleien gegenüber wehrlos. — Da erscheint in der Gaststube ein großer, kräftiger und schöner junger Mann, der Burschenschaftler Frhr. Hermann v. Rotenhan. Golson-Stahl macht sich sofort dem Freiherrn bekannt und bittet ihn um seinen

Schutz, da er selbst sich nicht wegen seiner bevorstehenden Taufe Satisfaktion verschaffen könne. Ritterlich tritt der Freiherr, ein auf der Mensur sehr gefürchteter Gegner, sonst aber eine allgemein sehr geachtete Persönlichkeit, für den Angegriffenen ein und erklärt, daß er jeden fordern werde, der noch ein beleidigendes Wort gegen Stahl sage. Die Folge hiervon war eine tiefe Freundschaft Stahls mit dem Freiherrn, die bis zu dem Tode des Letzteren dauerte; — und wohl auch der Eintritt Stahls in die Burschenschaft. —

Was Stahl an dem Freiherrn so liebte und verehrte, das hat er selbst in dem Nachruf, den er dem toten Freunde 1858 schrieb, gesagt: „Die deutsche Jugend sah in ihm das Ideal deutscher Ritterlichkeit, das sie erfüllte, in vollkommener Weise .... und in jeder Beziehung verwirklicht, nach seiner Erscheinung, nach Sitte und Lebensformen, nach der Meisterschaft in körperlichen Uebungen und vor allem nach seiner innersten Sinnesart. Jede Faser an ihm war Wahrhaftigkeit, Ehre, Mut, Wohlwollen, edles, selbstloses Wesen. Er nahm die deutsche vaterländische Bewegung, die damals das Studentenleben bewegte, mit vollen Zügen in sein Gemüt auf, aber ohne alle Beimischung von Maniriertheit oder von ungesetzlichen, politischen Bestrebungen.“[1])

Wir sehen auch hier wieder die gleiche Grundstimmung, wie wir sie schon bei der Freundschaft — so wird man doch wohl sagen dürfen — des Schülers Golson zu seinem Lehrer Thiersch bemerkten. Der Freiherr, nach allem, was uns von ihm überliefert ist, eine starke, männliche Persönlichkeit, zog eben gerade durch seine innere Kraft den jungen, frisch getauften Studenten an sich. Stahl ist gerade damals besonders überzeugt und durchdrungen von der Ueberlegenheit der germanischen Rasse über die jüdische. Er hat später in einer kleinen Schrift, deren Konzeption aber sicherlich auf diese Ereignisse zurückgeht, zwar die religiöse Grundhaltung des Judentums hervorgehoben — „Der innerste Zug des jüdischen Stammes von Natur ist Religion und religiöse Gewissenhaftigkeit“ — im Gegensatz dazu aber von der germanischen Rasse behauptet, daß „Ehre, Selbstgefühl, männlicher Trotz auf das eigene Recht die natürliche Basis des germanischen Stammes bilden“, Züge, die Stahl hier ausdrücklich

[1]) Nachruf in der „Kreuzzeitung“ vom 21. Juli 1858; hier nach Salzer, a. a. O. S. 200.

bei den Juden vermißt.[1]) Und Ehre, Selbstgefühl, männlicher Trotz ist es auch, was ihn immer wieder an den Menschen des deutschen Gastvolkes anzieht. —

Vier Jahre — von 1820 bis 1824 — hat Stahl der Burschenschaft angehört; in einer Zeit, als von der bayrischen Regierung anfangs jeder Student bei der Immatrikulation vor dem Eintritt in die Burschenschaft gewarnt, und später die Zugehörigkeit zu dieser Verbindung mit Relegierung bedroht wurde. Stahl ist diesem Schicksal nicht entgangen. Es müssen den jungen Leuten an der Erlanger Universität Bedenken über ihr doch ungesetzliches Verhalten gekommen sein; sie beschlossen — Stahl war damals „Vorsteher" — ihre Burschenschaft aufzulösen, den „Brauch" (die Statuten) der Regierung auszuliefern und künftig ohne feste Verbindung im Geist der Burschenschaft zusammen zu leben. Die Folge davon war, daß die drei Mitglieder des Vorstandes, Stahl, Strebel und Herbst, am 17. Januar 1824 von der Universität relegiert wurden. — Stahl bekam 1826 von der Regierung die Erlaubnis zur Fortsetzung seiner Studien, zunächst in Würzburg, wo er im gleichen Jahr promovierte — seine Dissertation „Ueber das ältere und neuere römische Klagerecht" ist ohne Bedeutung geblieben — und habilitierte sich dann 1827 in München. In den folgenden Jahren baute er sein System aus: 1830 erschien der 1. Band seiner Philosophie des Rechtes nach geschichtlicher Ansicht, der ein Genesis der gegenwärtigen Rechtsphilosophie zu geben versuchte. —

Stahl hat als Burschenschaftler eine kleine Schrift geschrieben: „Ueber die Ehre als Triebfeder der neueren Monarchie" (1822),[2]) die eine Verteidigung des studentischen Zweikampfes sein sollte. „Ehre, heißt es hier, ist eine Tugend, ... die in dem Stolze des Mannes auf seine Persönlichkeit ihre Quelle hat." Durch eine Beleidigung werde der Mensch in seinem ganzen Dasein angegriffen. Und nur in einer Aeußerung eigener Tatkraft, wodurch er seine Persönlichkeit der fremden als gleich entgegensetzt, läge Beruhigung. —

Stahl hat in der Burschenschaft keineswegs irgendwelchen liberalen Gedankengängen gehuldigt. Zwischen der Burschen-

---

[1]) Der Christliche Staat und sein Verhältnis zu Deismus und Judentum. 1847.

[2]) Abgedruckt ohne Verfassernamen in Herbst: „Ideale und Irrtümer des akadem. Lebens unserer Zeit". 1823.

schaftlerzeit und dem ausgearbeiteten System des Berliner Professors klafft kein logischer Bruch. In dem Sinn, in welchem Stahl damals die Freiheit forderte, hat er sie — wenn auch später wesentlich verschärft — immer aufrecht erhalten. Er faßte die Bestrebungen der Burschenschaften rein als eine Bildungsrevolution auf, und diese bedeutet ja — im eigentlichen Sinn — sein ganzes späteres System. —

Wenn wir die Zitate aus dem kleinen Aufsatz: „Ueber die Ehre als Triebfeder der neueren Monarchie" betrachten, wenn wir dabei feststellen können, daß diese sich absolut einordnen in das Bild, das wir uns von dem jungen Stahl machten, dem im besonderen der Begriff der Persönlichkeit zum Erlebnis wurde, so glauben wir damit die Wurzel des gesamten Stahlschen Systems gefunden zu haben, zu dem auch seine Burschenschaftlerzeit keinen Gegensatz bildet sondern im Gegenteil sich absolut mit ihr verbindet.

Was Stahl in die Burschenschaft trieb, muß einmal eben jener auf die Persönlichkeit sich gründende Drang nach Freiheit gewesen sein — der an sich in keinerlei Beziehung zu irgendwelcher politischer Freiheit steht — und, innerlich eng damit verbunden, jene Impulse nationaler Art, die Stahl — noch als ein Kind — von den Befreiungskriegen her in dem Münchner Kreis Friedrich Thiersch's empfangen hatte.

Die Burschenschaft war für ihn, wie für die meisten seiner Komiltionen, mit Ausnahme der von vornherein politisch eingestellten — ein rein geistiges Ideal. Es war ein Auflehnen, gegen „jenen schwülen und verderbten Hauch, der über der Stätte der Universitätsbildung lag." Stahls ganzes Wesen empörte sich gegen den nüchternen, leblosen Rationalismus und Bürokratismus, der damals teilweise an den deutschen Universitäten herrschte. „Dagegen trat auf, wie Nietzsche, selbst ein Burschenschaftler, wenn auch aus einer späteren Zeit, aber mit einer gleichen Grundeinstellung sagt, jener männlich ernste, schwergemuthe, harte und kühne deutsche Geist, jener aus der Reformation her gesund bewahrte Geist des Bergmannssohnes Luther." —

Das nationale Element, das wir vielleicht bisher noch nicht stark genug betonten, hängt bei Stahl aufs Engste zusammen mit dem Persönlichkeitskult, ist eigentlich sogar im Grunde genommen dasselbe. Für ihn ist der Staat eine Persönlichkeit,

und insbesondere die deutsch-preußische Nation ist für ihn eine Persönlichkeit, die gegen die Einflüsse der westlich-demokratischen Staatspersönlichkeiten unbedingt geschützt werden muß. Er hatte den festen Glauben an die deutsche Nation, die er gerade in solchen Typen wie Thiersch und dem Freiherrn von Rotenhan sich versinnbildlichen zu können meinte. Es liegt in seiner Verehrung des deutschen Vaterlandes, im Grunde genommen das gleiche Moment wie bei seiner Zuneigung zu den beiden Freunden. „Ehre, Selbstgefühl, männlicher Trotz" — das zieht ihn bei diesen an, und Ehre, Selbstgefühl und männlicher Trotz sind es ja auch, die für ihn die Hauptzüge des deutsch-germanischen Gastvolkes bilden. So ist es auch hier wieder im Grunde nicht der Patriotismus aus sich heraus, sondern, — genau entsprechend dem Persönlichkeitsglauben — nur die Ueberzeugung von der Notwendigkeit des Patriotismus, und damit die Sehnsucht nach ihm zugleich mit seiner Forderung und daraus sich ergebend mit seiner Verankerung im System Stahls. —

IV.

Unüberwindlich scheinen die Schwierigkeiten zu sein, wenn wir uns nun dem eigentlichen Ziel dieser Arbeit zuwenden: Der Frage nach der Abhängigkeit Stahls von Luther, — ob Stahl hineingehört in die Linie Luther — Pietismus Konservatismus, die wir konstruieren zu können glaubten.

Die Schwierigkeiten sind vielfacher Art. Vor allem ist es aber Luther selbst, den als Vergleichspunkt heranzuziehen fast eine Unmöglichkeit ist. Erst die in allerjüngster Zeit einsetzende „Lutherrenaissance"[1]) versucht es, sich an dieses gewaltigste Problem unserer deutschen Geschichte, an „die größte Revolution, die das Abendland jemals erlebt hat",[2]) heranzuarbeiten. Wie ein unbesteigbarer Berg ragt die Gestalt Luthers über uns und unserer Geschichte. Noch ist es niemand gelungen, den Gipfel zu ersteigen, um von hier aus Ausblicke in die Vergangenheit und Zukunft zu tun. Noch ist es unmöglich zu erkennen, in welchem Maße die gesamte deutsche Geistesgeschichte auf der Reformation ruht, da man diese selbst hat noch nicht verstehen

---

[1]) E. Seeberg. In der „deutschen Vierteljahresschrift für Literaturgeschichte und Geisteswissenschaft".

[2]) Gerh. Ritter. Luther, Gestalt und Symbol 1925, S. 15.

lernen. Die Aufgaben, die hier der deutschen Geistesgeschichte harren, sind doppelt schwierig. Denn die Wirkungen des Reformators sind einerseits in den meisten und besten Fällen nicht konkret greifbar, sie quellen aus dem innersten Kern seiner Persönlichkeit, aus seiner Religion, „aus den tiefsten Abgründen des menschlichen Geistes überhaupt; aus jenen Bezirken des Geistes, in denen das endliche Individuum sich aufzulösen scheint im Unendlichen, in denen die Grenzen des Ich sich erweitern zum Absoluten".[1]) Daraus ergibt sich der Zwang zu einer psychologischen Forschungsweise, die in sich die größten Gefahren für die Wissenschaften birgt. — Und andererseits muß es der Historiker nicht mehr als Ziel hinstellen, die Reformation rein historisch verstehen zu wollen. „Die geistige Entwicklung Luthers nimmt ihren Ausgangspunkt in seelischen Tiefen, in die kein äußerer Einfluß hineinreicht".[2]) — Es muß der Historiker hier zum Theologen werden und es aufgeben, zu versuchen mit einem historisch relativierten Begriff des Religiösen in den Kernpunkt der reformatorischen Weltanschauung einzudringen. —

Nicht ein geschlossen gedankliches System ist es, was die Wirkung der Reformation hervorbringt. Sondern „eine allgemeine Grundstimmung, die sich von selbst auch in einer besonderen seelischen Haltung und Willensbestimmung gegenüber den politischen Problemen auswirken mußte ...."[3])

Daraus ergibt sich aber auch eine weitere Schwierigkeit für die besondere Fragestellung unserer Arbeit. Vergleichen wir das System Stahls mit der Lehre Luthers, so zeigt sich in vielen Zügen — wie wir noch sehen werden — auffallende Gleichheit. Das System Stahls ist tatsächlich — rein äußerlich genommen — eine Staatslehre auf der Grundlage lutherischer Weltanschauung. Und doch fühlt auch hier schon ein ganz grober Instinkt einen Unterschied der Grundhaltungen heraus, der sich aber schwer am rein tatsächlichen wird feststellen lassen können. In der Schilderung der Jugend Stahls, die zu diesem Zweck unternommen worden ist, ist schon auf einen Unterschied, den wir für den grundlegenden halten, hingewiesen worden. In der folgenden, positiven Darstellung der Abhängigkeit Stahls von Luther tritt

---

[1]) G. Ritter, aaO. S. 147.

[2]) ibid. S. 16.

[3]) Günther Holstein, Die Staatsphilosophie Schleiermachers. Bonn 1922. S. 7.

vielleicht dieses psychologische Moment stärker zurück. Damit soll der grundlegende Unterschied aber keineswegs verwischt werden. Es ist nur technisch-formal unmöglich in dieser engen Begrenzung beide Betrachtungsarten, die formal-inhaltliche, in ganz weitem Sinne äußerliche, mit der psychologisch-innerlichen zu vermischen, und beide nebeneinander darzustellen. Der grundlegende innere Unterschied zwischen Stahl und Luther bleibt aber, wie wir immer wieder betonen wollen, trotz der positiven Ergebnisse, die der folgende Teil der Untersuchung haben wird, immer bestehen. —

Irgend ein rein äußerliches Vergleichen kann natürlich für unsere Zwecke nicht in Betracht kommen; daß etwa den von manchen zu einem Hauptzug Lutherscher Denkart über den Staat gestempelten Patriarchalismus nun ähnliche Tendenzen — die sich nachweisen lassen würden — im System Stahls gegenüber gestellt würden. Gerade der Historiker muß solche zeitbedingten Momente von verhältnismäßig geringer Bedeutung[1]) auszusondern verstehen und den Wesenskern einer Sache, frei von allen zufälligen Verkleidungen und Verbindungen darzustellen versuchen.

Aber es hat trotzdem gerade deshalb seine Schwierigkeiten, die Weltanschauung eines religiösen Genies mit dem System eines Staatsrechtlehrers und deutschen Professoren des 19. Jahrhunderts zu vergleichen. Denn jede historische Tat mit ihren Folgerungen — und ganz besonders die Reformation — ist das Werk eines oder mehrerer Menschen, sodaß wir sachlich und menschlich zu urteilen haben, was aber noch nicht in dem üblichen (und üblen) Sinn historisch bedeutet. Allein schon der Abstand des 16. Jahrhunderts von dem verflossenen, liegt zwischen Stahl und Luther wie eine unüberbrückbare Kluft. Wir dürfen diese nie übersehen. Und bei aller äußerlichen Aehnlichkeit werden wir uns stets vor Augen halten müssen, daß auf der einen Seite ein vollsaftiger, unverdorbener, aber, wie es jetzt wohl von der modernen Forschung zur Genüge festgestellt sein dürfte, ein keineswegs unkultivierter oder barbarischer Prophet steht, und ihm gegenüber der typische Gelehrte, klein, schmächtig, schmal, angekränkelt von der beginnenden Zivilisation und nun verzweifelnd gegen diese sich wehrend. Man wäre eher geneigt

[1]) Günther Holstein. Ueber den Patriarchalismus in Luther u. d. deutsche Staatsgedanke. „Zeitwende", S. 282.

hier an Luthers Mit- und dann Gegenspieler Erasmus von Rotterdam zu denken, dessen überfeinertes Sinn- und Abbild von Holbein uns eher einige Anhaltspunkte zu dem Vergleich mit dem jüdischen Professor zu bieten scheint als der kantige und derbere Luther. Und — ganz äußerlich genommen ist vielleicht in vielem der sarkastische und fanatische Eck Stahl ähnlicher als Luther es ist.

Aber der historische Vergleich ist nicht äußerlich. Auch kommt es weniger auf das Vergleichen hier an, als auf die Beziehungen, die Nachwirkungen des einen auf den anderen. Und da sehen wir nun mannigfache Linien von dem Reformator zu dem Juristen hinübergehen, so daß die Systeme[1]) der beiden tatsächlich in Vielem — denn Stahl kann natürlich nur einen Ausschnitt aus dem totalen Gebiet des Reformators geben — sich decken und kongruent sind.

Beider Weltanschauung ruht auf einem persönlichen Gott. Luthers Glaube ist — wie immer wieder hervorgehoben wird — in ganz besonderem Maße theozentrisch. Die Gottesanschauung ist der lebendige Mittelpunkt von Luthers Glauben. „....., daß er jeden Gedanken von ihr her begründet, das verleiht seinem Denken die systematische Geschlossenheit."[2])

Und genau wie Luthers Lehre von Gott „als dem allwirkenden Geist, der in allem ist und alles schafft"[3]) — so gründet auch Stahl seine Weltanschauung auf die Persönlichkeit Gottes. Gott ist der „bewußte Künstler",[4]) der „da schaffen und verändern kann",[5]) der die Welt gemacht hat, der sie erhält, der in ihr ist und sie in ihm. Was Stahl letzten Endes will, im Gegensatz zum Rationalismus, der Gott nicht verstandesmäßig erfassen zu können glaubt und ihn deshalb ablehnt, ist ja — wie er selbst in einem nicht sehr schönen Ausspruch sagt: „Die Einkindschaft in Gott"[6]) und an einer anderen Stelle schreibt er:

---

[1]) Wobei natürlich hier das Wort „System" bei Luther nur mit allen Vorbehalten zu gebrauchen ist!

[2]) E. Hirsch. Luthers Gottesanschauung 1918, S. 5. — s. auch Holl a. a. O. S. 32 und Anm. 1 über den Ausdruck theozentrisch.

[3]) Reinh. Seeberg. Lehrb. d. Dogmengesch. IV, S. 323.

[4]) Ph. d. R. II, 1, S. 22.

[5]) Ibid. S. 51.

[6]) Der Protest. als Polit. Prinzip. S. 33.

„Die Voraussetzung alles Erkennens .... ist die Immanenz Gottes (der Weltsubstanz) in uns wie in allen Dingen".[1])

In der ersten Auflage seiner „Philosophie des Rechtes" behandelte Stahl in drei Abschnitten „Das Wesen Gottes", den „Sündenfall" und „Das Geheimnis der Dreieinigkeit". Diese drei Abschnitte hat er in den späteren Auflagen — ohne sie jedoch sachlich jemals zu widerrufen — gestrichen. Wir wissen nicht warum. Wahrscheinlich wird ihm aber klar geworden sein, daß er in seinem Bestreben, das verstandesmäßige Begreifen der Religion möglichst vorzuschieben, zu weit gegangen ist. —

Gewiß war Stahls Position in diesem Falle seinem Gegner gegenüber eine weitaus schwierigere, als diejenige Luthers. Luther hatte nicht gegen einen prinzipiellen Atheismus anzukämpfen. Gott war für ihn und seine Gegner eine Gegebenheit, die unbedingt feststand, über deren Existenz man überhaupt eigentlich kein Wort zu verlieren brauchte. Anders bei Stahl. Sein Gegner ist ja gerade der Atheismus; er bekämpft vor allem „Die Denkart, welcher die ganze neuere (rationalistisch-pantheistische) Philosophie angehört, (welche) zum Kern die Leugnung des lebendigen Gottes hat". Diesen Atheismus müsse der religiöse Glaube gegen die Philosophie als Beschuldigung erheben, von den Tagen Christian Wolfs an.[2])

Wir stehen hier vor der entscheidenden Frage und müssen bei ihr noch etwas verweilen. Denn an dem Gottesglauben kann man alle Religionen messen. „Religion ist nichts anderes als lebendige Gottesanschauung".[3]) Da Luther nur von seiner religiösen Einstellung aus zu verstehen ist, und Stahl seinerseits auch sich immer als von der Religion herkommend bezeichnet hat, so müssen wir an diesem Zentralpunkt die Unterschiede und Gemeinsamkeiten am eindeutigsten und sichersten feststellen können.

---

[1]) Ph. d. R. II, 1. S. 61.

[2]) Ph. d. R. II, 1. S. 8. Es ist hier nicht der Ort, darauf hinzuweisen, daß Stahl hier im Besonderen Kant von einem zu einseitig theologischen (nicht religiösen!) Standpunkt aus ansieht. Der kritische deutsche Idealismus versuchte eine Ueberwindung der Aufklärung in Gott von der Kultur aus zu finden. Stahl macht der Haß gegen diesen Ausgangspunkt so blind, daß er den Weg des kritischen deutschen Idealismus, der weit ab von dem Rationalismus und bei Kant auch über die Philosophie hinaus in die Religion führte, nicht mehr unbefangen zu beurteilen vermag.

[3]) E. Hirsch, a. a. O. S. 17.

Rein äußerlich genommen stimmen beide Denker — wie wir sahen — zum Teil bis in die Formulierungen hinein, die bei Stahl natürlich vielfach von Luther beeinflußt sind, überein, obwohl das direkte Quellenmaterial über Luther zur Zeit Stahls sehr dürftig war. Aber vielleicht der beste Beweis für die Uebereinstimmung der beiderseitigen Gottesbegriffe ist es, daß — wie wir noch sehen werden — beide aus ihren Gottesbegriffen heraus zu zum Teil überraschend gleichen Folgerungen kommen. Es kann also nur der Kern der gleiche sein.

Das wird — in gewisser Weise — auch stimmen. Und doch wurde schon immer wieder darauf hingewiesen, daß bei allen Gleichheiten der Instinkt unwillkürlich einen Unterschied feststellen zu müssen meint. —

„Luthers Religion ist Gewissensreligion im ausgeprägtesten Sinne dieses Wortes. Mit all der Eindringlichkeit und der persönlichen Bedingtheit, die einer solchen zukommt".[1]) Ihm erwuchs seine Religion aus der allerpersönlichsten Erfahrung, aus schweren inneren Qualen und Anfechtungen. Sein „Gottesbild ist die getreue Wiedergabe des von ihm Durchlebten".[2]) Er hatte Angst, zum Teil wahnsinnige Angst vor dem gerechten Gott — eine Angst, die ihn bis hart an die Verzweiflung trieb, und die ihn immer und immer wieder auch rein körperlich packte —; und er vertraute zugleich diesem gerechten Gott, weil er ja auch ein gnädiger und barmherziger Gott war. Kein Mensch hat mit größerem Ernste die Wirklichkeit des lebendigen Gottes empfunden als Luther.

E. Hirsch hat darauf aufmerksam gemacht, wie aus diesem Gotteserleben heraus „jede einzelne seiner (Luthers) so wunderbar anschaulichen Aussagen über Gott" unserem Herzen Eindruck macht.[3]) Und es sei — nur ganz nebenbei — in diesem Zusammenhang auf die Stilistik der beiden Männer, Luther und Stahl, hingewiesen. Luther ist wohl der glänzendste, auf jeden Fall der persönlichste Stilist der neuhochdeutschen Sprache; daran ändern auch nichts die Untersuchungen, die ihm neuerdings die Vaterschaft für unser Neuhochdeutsch abzusprechen versuchen.— Auch Stahl ist ein glänzender Stilist, klar, rein, geschliffen und

[1]) Karl Holl. a. a. O. S. 30.
[2]) Holl. a. a. O. S. 32.
[3]) E. Hirsch. a. a. O. S. 5.

scharf. Aber sein Stil ist nicht so durchblutet wie der Luthers, er packt nicht so unmittelbar; es ist ein Gelehrtenstil, mit vielen Fremd- und Fachausdrücken durchsetzt, wenn auch des öfteren getragen von einem starken und fortreißenden, sicherlich auch echten und dabei doch auch wieder rethorischen Pathos.

Landsberg nennt Stahl wohl etwas zu schroff „einen stark theokratischen Verstandesmenschen von felsenfester Ueberzeugung.[1])

Ebenso fehlt auch in der Religion Stahls das starke persönliche, gefühlsmäßige Moment, das wir gerade an Luther so sehr bewundern. Der Unterschied liegt also in der Hauptsache im Charakter der beiden Männer. Und man könnte versucht sein, indem man das Persönliche und Sachliche von einander trennt, sachlich beide Männer in voller Uebereinstimmung zu sehen. Aber es läge hierin doch eine arge Verkennung des Begriffes des Religiösen. Hier kann man — wenn man es überhaupt je kann — Person und Sache nicht voneinander trennen. Und der persönliche Unterschied ist in diesem Falle auch ein sachlicher.

Die Frage nach dem Unterschied des Gottesglaubens der beiden Männer führt hinein in Tiefen, in denen das sichere Denken und Urteilen des Wissenschaftlers aufhören muß. Hier können nur noch Gefühl und Instinkt entscheiden, wie tief sie den Unterschied fassen wollen. Vielleicht käme man mit einer Unterscheidung von Religion und Philosophie weiter, indem man Stahl mehr zum Philosophischen, Luther radikal nur zum Religiösen hin tendieren ließe.[3]) Aber die beiden Begriffe Religion und Philosophie sind noch so unklar und bedürfen noch einer exakten, logischen Begrenzung, die hier natürlich nicht versucht werden kann. Der Historiker muß sich hüten, naiv mit ihnen zu arbeiten. So lassen wir die letzte Frage nach dem Grad, der Tiefe und dem Umfang des Unterschiedes lieber offen. Es genüge, daß festgestellt worden ist, daß er vorhanden ist, und daß er tief ist, sehr tief. —

---

[1]) E. Landsberg Ad. B. XXXV S. 397. s. o.

[2]) Konservative Monatsschr. I. 1888. S. 586.

[3]) Natürlich bei Luther mit einem philosophisch-wissenschaftlichen Unterbau, den zu verachten auch die moderne Wissenschaft absolut keinen Grund hat!

Wenden wir uns nun nach dieser Abschweifung wieder dem Tatsächlichen zu, den mehr oder weniger äußerlichen Wort-Systemen und deren Folgerungen bei beiden Denkern; um zu sehen, wie nun Stahl aus diesem im Grunde von Luther so verschiedenen, und doch äußerlich gleichen Gottesbegriff mit dessen Folgerungen einzumünden im Stande ist in die Linie Luther — Pietismus — Konservatismus —, was ja das Ziel dieser Arbeit ist.

„Zwei große Gedanken waren es nun, die Luther von seinem neuen Verständnis des Evangeliums aus als wirksame Kräfte in die Kulturbewegung hineinwarf; eine neue Vorstellung von Persönlichkeit und eine neue Vorstellung von Gemeinschaft".[1]) Gegen die Verantwortungsscheu der katholischen Gläubigen und gegen ein Vernachlässigen des Gewissens — dessen Freiheit von aller weltlichen Obrigkeit aber Luther jederzeit nachdrücklichst gefordert hat — richtet sich Luthers System. Wenn auch vielleicht nicht in dem Sinne national, wie wir es heute verstehen, so war Luthers Lehre doch auch mit ein Angriff gegen die römisch-westliche, der deutschen entgegengesetzte romanische Weltauffassung; die „deutsche Innerlichkeit" — im bewußten Gegensatz zu der katholisch-romanischen Religiosität — ist ein beliebtes Schlagwort moderner protestantischer Polemik geworden, leider in meistens zu oberflächlicher und seichter Weise.[2]) Aber wir haben es hier doch mit — wenn auch im tiefsten verborgenen — Tatsächlichkeiten zu tun, an denen die deutsche Geschichtsschreibung nicht vorüber gehen darf.

Es hat sich die Bewegung aus der Reformation heraus in zwei große Entwicklungslinien gespalten. Die eine versuchte „einen großgesinnten Ausgleich des deutsch-protestantischen Erbes mit der neuen wissenschaftlichen und kulturellen Welt des Westens; —[3]) Leibniz wäre hier der Anfang; die augenblickliche aufklärerische Diesseitskultur das Ende und Siegel einer schmählichen Niederlage. — Bei der anderen Bewegung handelt es sich um „eine innere Abschließung des Gemütes gegen die Kulturwelt überhaupt, sei sie alt oder neu, nicht um eine Bereicherung der Religiosität durch neue Motive, sondern um eine Vereinfachung und

[1]) Holl a. a. O. S. 360.

[2]) Vgl. Max Scheler, die deutsche Innerlichkeit in „Der Leuchter" 1922.

[3]) E. Troeltsch, Leibniz u. d. Anfänge des Pietismus in: Werkshagen der Protestantismus . . . . S. 370.

Konzentration, durch den Rückzug auf die einfachsten und stärksten Motive der bisherigen Frömmigkeit; nicht um einen zukunftsfreudigen, den westlichen Fortschritt begeistert aufnehmenden Optimismus, sondern um einen die altchristliche Eschatologie und die augustinisch-lutherische Sündenempfindung erneuernden Pessimismus".[1])

„Wenn man, um nur einzelne zu nennen, neben Flacius, der sich lieber immer wieder fortjagen läßt, als daß er seine Ueberzeugung preisgäbe, oder neben Paul Gerhardt das entsprechende Verhalten eines Lessing, eines Semler, eines Kant und Rousseau stellt, so sieht man, daß der Fortschritt zu einer „relativen" Betrachtungsweise, den die Aufklärung brachte, doch auch eine peinliche Kehrseite hat".[2])

Diese bittere, und fast paradox klingende Bemerkung[3]) eines der bedeutendsten modernen Theologen über diesen zweiten und bisher über Gebühr vernachlässigten Zweig der deutschen Kulturentwicklung und unserer Einstellung zu ihm, zeigt deutlich die Irrwege des zu überwindenden modernen Historismus. Es gehört hierhin auch das schöne Wort Stahls: „Weisheit ist nicht nur Wissenschaft sondern auch Gesinnung".[4]) (Im letzten Kapitel soll noch einmal ausdrücklich auf diesen grundlegenden Gegensatz zwischen „moderner" und lutherischer Weltauffassung hingewiesen werden.)

Gerade der geistesgeschichtliche Zusammmenhang dieser zweiten, lutherisch-pietistisch-konservativen Entwicklungslinie unserer Kultur ist noch so gut wie gar nicht bearbeitet. Von der Theologie und dem Staatsrecht her kommen jetzt die ersten Anstöße zu einer Bearbeitung auch dieser Ideen. Man ahnt — besonders bei den Staatsrechtlern — hier etwas von einer „recht eigentlich deutschen sozialen Jenseitigkeit".[5]) Man bemüht sich um das „sittlich aus der Pflichtidee getriebene Staatsempfinden deutscher Geistesart"; — von den kühnsten Konstrukteuren wird

---

1) E. Troeltsch Leibniz . . . a. a. O. S. 370

2) K. Holl. a. a. O. S. 372

3) Es sei hier auf eine ganz ähnlich gedachte (rhetorische) Frage Stahls hingewiesen: „ . . . was haben Luther oder Arndt mit Wolff, Kant, Goethe gemein?" Der Protestantismus . . . S. 68

4) Ph. d. R. P. Joachimsen in der Einleitung zum 1. Band der Sammlung „Der deutsche Staatsgedanke".

5) Kurt Wolzendorff, Zur Psychologie des deutschen Staatsgedankens. Ztschr. f. Politik. XI, S. 465.

dieser Geist — immer im Gegensatz zu der mehr rationalistischen Weltauffassung der romanischen Völker — bis in das hohe und sogar auch frühe Mittelalter hinein verfolgt. — Jedoch in der Hauptsache scheint dies alles doch am greifbarsten zu werden in der Reformation, die in sofern — trotz des natürlichen Widerspruchs der katholischen Gelehrten — doch wohl mehr oder besser: etwas anderes oder unter anderem — eine deutsche nationale Geistesbewegung ist.[1]) Max Weber hat in seinen Ausführungen über „Die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus" darauf hingewiesen, wie „weltenfern" die Auffassung von der sittlichen Qualifizierung des weltlichen Berufslebens — „eine der folgenschwersten Leistungen der Reformation" — dem tiefen Haß gegenübersteht, „mit welchen Paskals kontemplative Stimmung, die, nach seiner tiefsten Ueberzeugung, nur aus Eitelkeit oder Schlauheit überhaupt erklärbare Schätzung des Wirkens in der Welt von sich wies." —[2])

Die glänzendste Manifestierung des westlichen romanischen Geistes ist die franz. Revolution, insofern das Gegenstück und auch der Gegner der Reformation. Der Streit um Liberalismus, Demokratie, Materialismus ist in Deutschland immer auf einer höheren Basis geführt worden, als auf dem niedrigen Boden des rein parlamentarischen Parteikampfes. Der Instinkt der preußischen Konservativen spürte in Demokratie, radikalem Liberalismus und Parlamentarismus immer auch etwas Unnationales; und das deutsche Gelehrtentum hat in zäher Arbeit versucht, in diese ausländischen Formen deutsches Blut und Leben zu pressen. Radikaler Liberalismus, Demokratismus und Absolutismus sind Grundformen des modernen politischen Denkens überhaupt. „Aber es ist charakteristisch, daß das deutsche Denken diesen Antagonismus nicht zu azeptieren gewillt ist; es ist letztlich der sittliche Instinkt seiner lutherischen Erziehung, der es daran hindert".[3]) Der Staat ein Organismus oder der Staat eine Organisation — das ist — schlagwortartig zusammengefaßt — vielleicht der Gegensatz, um den es sich hier handelt. Aber es würde zu weit führen mit diesen noch heute heiß umstrittenen philosophischen Termini

1) Max Weber, Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus; in Aufsätze zur Religionssoziologie 1 S. 72.

2) Vgl. hierzu die Bemerkung von G. v. Below in „Die Ursachen der Reformation" in HZ 116 (1916) S. 488 f.

3) Günther Holtein, Luther . . . a. a. O. S. 288.

sich auseinanderzusetzen. Staatsrecht und Philosophie haben hier für die Geistesgeschichte noch viel Vorarbeit zu leisten.

Aber der Gegensatz zum westlichen, romanischen, überwiegend rationalistischen Geist ist nicht nur staatsrechtlich politisch. Wir würden ihn damit nur verengen. Er umfaßt das gesamte Geistesleben. Er hat seine Wurzeln in den Volkspersönlichkeiten. Dieser Unterschied ist immer auch so gefühlt worden. Und erst neuerdings wieder versucht eine halbwissenschaftliche Arbeitsweise ihn durch Begriffe wie „der faustische Mensch" u. ä. zu klären. Der Instinkt ist hier auf dem richtigen Wege, wenn auch vielfach noch nicht die gesuchte Form gefunden worden ist. Trotzdem macht sich doch auch jetzt schon eine Umwertung aller bisher gefundenen Werte bemerkbar. Luthers Gestalt wird — wie es Gerhard Ritter in seinem Buch ausgeführt hat — zum Symbol. Ein anderes Beispiel wäre der Freiherr von Stein, den eine „Parteiamtliche Geschichtsschreibung" — in naiver Uebersetzung des Wortes „freiheitlich" in liberal — zum Liberalen und Demokraten zu stempeln versucht hat. Und an einem vorläufigen Ende dieser Entwicklungslinie — denn enden wird diese Linie nie, solange der deutsche Geist noch selbständig arbeitet — steht Bismarck, der ein Christ war „und als solcher gewillt zu handeln". —

Es ist nicht richtig, daß die sogenannten „Reaktionen" „Restaurationen" nur eben Gegenströmungen gegen die französische Revolution und deren Versuch sind, die menschliche Gesellschaft auf eine pathetische ratio zu stellen,[1]) sie quellen auch mit hervor aus den Tiefen des Volksgeistes und müssen von ihm aus verstanden werden. Zum Teil hat sich gewiß das politische Denken an den durch die französische Revolution aufgeworfenen Problemen neu entzündet; — das würde insbesondere für die politische Romantik gelten — zu einem großen Teil jedoch bestehen diese Ideen völlig selbständig für sich, wie wir sahen häufig von vornherein abgeschlossen gegen alle rationalistischen, pantheistischen Einflußmöglichkeiten auf der Basis des gläubigen und sich selbst genügsamen Christentums; das wäre etwa der Pietismus. Stahl schreibt einmal über Rudolph Wagner, den Erlanger Theologieprofessoren: „Wagner ist von ganz entschiedenem

1) Peter Richard Rhoden, die politische Gedankenwelt der Neuzeit. Arch. f. Pol. und Gesch. II (VII) S. 327.

evangelisch-biblischem Glauben, und sucht diesen überall in Wort und Tat zu bekunden. Ist das Pietismus, so ist er freilich Pietist; dann sind wir aber alle Pietisten."[1])

Gerade in diese gegen alle vielleicht hemmenden und gefährlichen Einflüsse sich abschließende Bewegung, die in starken Gegensatz zu der rationalen Wissenschaft trat, die aber genau so jeden rein gefühlsmäßigen Mystizismus ablehnte,[2]) stellte sich bewußt und überlegt Stahl.

Er konnte es tun, denn in seinem Gottesglauben hatte er sich eine Grundlage geschaffen, von der aus er einen festen und dieser Ideenwelt entsprechenden Standpunkt zu alle den seine Zeit bewegenden Problemen einnehmen konnte. Es ist — mit den Vorbehalten, die wir oben ausgeführt haben, —[3]) der gleiche Gottesglauben wie der Luthers, und es sind ähnliche und zum Teil gleiche Folgerungen, die er daraus zieht.

Stahls Lehre ist ein auf die äußerste Spitze getriebener Antirationalismus (zugleich in heftigster Gegnerschaft gegen jeglichen Irrationalismus.) Und ebenso läßt auch Luther „eine „Vernunft", die sich gegen die christliche Sittlichkeit sträubte oder die ihrerseits unabhängig von der christlichen Sittlichkeit und neben ihr selbständige Vorschriften für die Lebensgestaltung geben durfte, . . . nirgends zu. Sie ist ihm nur Gegenstand der Bekämpfung."[4]) Für Stahl ist die moderne Wissenschaft „ein Kampf für den Gott der Philosophie gegen den Gott der heiligen Schrift" . . . es ist alleine die rationalistisch-pantheistische Grundanschauung mit ihren Ergebnissen für das religiöse, sittliche und politische Gebiet und damit allerdings auch diejenige wissenschaftliche Methode, die nur aus ihr hervorging und von ihr unzertrennlich ist — wogegen der Ruf zur Umkehr der Wissenschaften gerichtet ist.[5])

Es ist hier im Grunde dieselbe Einstellung wie diejenige Luthers gegen Aristoteles. Ueber dem Ethiker Aristoteles schüttete Luther in der Römervorlesung seinen ganzen Grimm aus,[6]) und er kämpfte an gegen alle Ansätze zu einer „autonomen" Sittlich-

1) Erlangen, 12. Juni 1840. Stahl an Rothenhan. s. HV. XIV, S. 518.

2) „Der Glaube selbst ist nicht ein passives Gefühl, er ist die aktivste freiste Entschließung." Stahl, Die gegenwärtigen Parteien . . . S. 343.

3) s. o. S. 36.

4) Holl a. a. U. S. 209.

5) Ph. d. R. II,1 S. XV.

6) WA I, 226, 10 ff. Tota fere Aristoteles Ethica pessima est gracia inimica.

keit, die ihren Grund doch nur in einem prinzipiellen Rationalismus haben kann.

Für Stahl, den Professor und Wissenschaftler, steht der Antirationalismus im Mittelpunkt seiner Lehre. Fast scheint es sogar manchmal so, daß dieser das Primäre, Gottesglaube und Weltauffassung nur das von ihm Beeinflußte und durch ihn erst Gewordene sind. Für Luther ist der Antirationalismus eher anders herum nur eine Folgerung seiner Gottesanschauung.

Der Gegensatz Religion — Wissenschaft ist ein zu tiefer, als daß er nicht immer von jeder aufsteigenden und nach Emanzipation von unerträglich scheinenden religiösen Bindungen strebenden Kultur empfunden worden wäre. Religion und Wissenschaft werden immer im Streit miteinander liegen und gerade aus diesem Streit die größten Vorteile ziehen. Und es ist kein Kampf, der auf beiden Seiten immer nur mit einer starken Einseitigkeit geführt werden kann. Den grandiosen Versuch einer Ueberwindung dieses Zwiespaltes durch Kant und Hegel hat Stahl nicht verstanden; er hat — und nach ihm die ganze Philosophie und Theologie des 19. bis 20. Jahrhunderts — „Das uralte Schwesterverhältnis, in dem philosophischer Idealismus und religiöses Glaubenserlebnis immer zu einander gestanden haben," nicht erkannt. Daß Stahl und „die neuen Gedankenbewegungen des zu Ende gehenden 19. Jahrhunderts jene Dinge (=die Lösungsversuche des kritischen deutschen Idealismus) in ihrem innersten Kern mißverstanden haben, ist die große Tragik der deutschen Geistesgeschichte . . . .; daß sie sich zu einer schöpferischen, neuen Einheit fügt, freilich auch zugleich ihre stärkste Hoffnung."[1])

Stahl hat hier nur einen Teil der Ideen des Reformators Luther aufgenommen und weitergeführt. Denn in Luther war beides ausgebildet, was nachher im kritischen deutschen Idealismus einerseits und in der pietistisch theologischen Erweckungsbewegung und Restaurationsepoche andererseits auseinanderging. Stahl geht hierbei zurück auf jene Seite des Lutherschen Gottesbegriffes, die vor allem den sündenvergebenden Gnadenwillen als unmittelbare Wirkung einer überwältigenden Persönlichkeit erlebt hat. Dem gegenüber stehen aber die pantheistischen Gedankenreihen des Reformators, die vielleicht mehr in dem Sinn als in den

1) Günther Holstein, Luther . . . a. a. O. S. 291. 1.
s. auch oben S. 36 Anm. 1.

Worten Luthers liegen, und die Gott in der Natur und dem menschlichen Leben der Geschichte wirksam sehen; Gedanken, die in Beziehung stehen zur deutschen und neuplatonischen Mystik, und die hinüberführen zum kritischen deutschen Idealismus.[1]) Diese Gedankenreihen des Reformators mußten bei dem so verschiedenen Charakter Stahls in dessen System fast gänzlich fehlen.

Der deutsche Konservatismus krankt bis in die Gegenwart hinein an diesem Schaden. Abseits von der großen Kulturbewegung der Klassik, des Goetheschen Weimar,[2]) und der Bildungsziele Humboldts — die aber trotzdem ihrem innersten Wesen nach hineingehören in die Welt des Konservatismus — läuft dessen Entwicklungslinie in einem immer starrer werdenden Gegensatz gegen geistiges Leben überhaupt. Statt in positivem, zwar orthodoxem aber weit umfassendem Christentum, bleibt man in enger, engstirniger und bornierter Orthodoxie stecken. Persönlichkeitsglaube und Legitimismus werden zur Phrase. Und erst die in allerjüngster Zeit einsetzende geistige Bewegung versucht es, den Zwiespalt zwischen geistiger, idealistischer Philosophie und positivem, ehrlichem Christentum zu überbrücken in einer neuen schöpferischen Einheit. —

Das, was Stahl — ebenso wenn auch nicht in so großem Ausmaße wie Luther — dem Rationalismus gegenüberstellt, ist der Begriff der Persönlichkeit. Von der Persönlichkeit Gottes leitet Stahl die Persönlichkeit des Menschen ab. „Persönlichkeit allein ist wahres Sein, ist konkret und geistig zugleich . . . wie Persönlichkeit das Urseyn ist, so ist sie auch der Urbegriff. Sie kann daher nicht definiert und konstruiert, sondern nur unmittelbar angeschaut werden . . . Persönlichkeit aber ist absolute Einheit".[3]) Und genau so ist auch der Mensch bei Luther eine „lebendige Einheit". Der Begriff der Persönlichkeit ist überhaupt „ein deutsches Mittelpunktsproblem."[3])

Am klarsten wird das Persönlichkeitsproblem, wenn wir es mit dem Freiheitsbegriff in Beziehung setzen. „Was ist Freiheit? — Diese Frage stellt der Genius unserer Zeit und

1) Günther Holstein Die Staatsphilosophie Schleiermachers S. 202.

2) Vgl. hier das Urteil Stahls über den Klassizismus, insbesondere über Goethe „. . . die deutsche Poesie ruht in ihren höchsten Trägern auf Rationalismus und Pantheismus . . . ." die gegenwärtigen Parteien . . . . S. 65. Dagegen die Stellung zu Schiller s.o. S.

3) P. Joachimsen, Reformation, Renaissance und Humanismus. Zeitwende 1, 10, S. 400.

gleich der Sphinx erwürgt er die Generationen, die sich sie falsch beantworten."[1]) Und der — wenn man so sagen darf — typisch deutsche Begriff der Freiheit ist aufs Engste verbunden und verflochten mit dem Persönlichkeitsbegriff, wie dieser auch wiederum nur hervorquellen kann aus einem einheitlichen gemeinsamen Gotteserlebnis und Gottesbegriff. — Es ist die deutsche, soziale Jenseitigkeit, auf die wir bei solchen Ueberlegungen immer wieder stoßen. Ihr liegt im tiefsten ein trotzdem die Welt bejahender Pessimismus zu Grunde — wie er symbolisch etwa in dem Holzschnitt „Ritter, Tod und Teufel" von Dürer sich ausdrückt. Und diese heroische Weltauffassung fühlt sich in einem unausgleichbaren Gegensatz zu einem optimistischen oder auch nur rein diesseitigen und dadurch unbedingt in Skepsis endenden Weltbild.

Der demokratisch-rationale Freiheitsbegriff geht zurück auf eine in der Natur gegebene allgemeine Ratio, die Vollkommenheit, Schönheit und Harmonie der Dinge. Die Menschen sind ihm nur Objekte, Ausprägungen eines reichen Naturinhaltes. Der Mensch ist frei, weil er von Natur aus einen Anspruch auf Freiheit mitbekommen hat. Diese Freiheit ist unlöslich verknüpft mit dem Gedanken des Naturrechtes und der allgemeinen Gleichheit. Sie ist ein Produkt des Rationalismus, also eine Gegnerin der deutschen Revolution der Reformation. — Und sie ist damit auch ein Begriff jener totalen Vorstellungsweise, die zu bekämpfen Stahl für seine Lebensaufgabe ansah.

Dem gegenüber steht der deutsche, aus der Reformation erwachsene und vielleicht sogar noch weiter zurück verfolgbare Freiheitsbegriff, den auch Stahl zu seinem eigenen macht.

Er geht aus von der Sündhaftigkeit des Menschen. Sünde ist aber dabei Gebundenheit des Wollens an das eigene, selbstsüchtige Ich. Freiheit des Menschen im Sinne des Strebens nach Zwanglosigkeit und Zügellosigkeit ist in diesen Gedankenreihen nur ein Sichselbst-wollen, ein Glücksbegehren — also Sünde. Ohne Schwanken zieht Luther aus dem „Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat" — aus der Allmacht Gottes — für den Menschen die Folgerung des „unfreien Willens". „Alle Creaturen sind Gotteslarven und Mummereien, die er will lassen mit ihm wirken und hoffen allerlei schaffen, das er doch sonst ohne ihr

1) Die gegenwärtigen Parteien . . . S. 5.

Mitwirken tun kann und auch tut."[1]) — Freiheit ist aber die Ueberwindung des eigenen, selbstsüchtigen Ich im Glauben. Der Glaube, das Nahekommen Gottes befreit den Menschen von seinem Ich. „Luther setzt Gottgewißheit und innere Freiheit gleich."[2]) — Jene innere Freiheit ist nun zwar ein Geschenk der göttlichen Gnade, aber sie muß von dem Menschen in ständiger Arbeit sich selbst erworben werden. Der Wille, persönliche Verantwortung zu tragen ist hier — wie überhaupt in der Religion — entscheidend für den Ernst der Auffassung. Je mehr der Mensch von seinem eigenen, selbstsüchtigen Ich loskommt, umso mehr kann er die Richtung erkennen, in der Gottes Wille geht, und umso freier wird er, sie zu bejahen.[3])

Die Folgerungen hieraus für die politische Freiheit sind nicht leicht zu ziehen. Man darf nicht einfach übersetzen „das heisst Christliche Freyheyt ganz fleischlich machen".[4]) Gewiß führt diese Auffassung in ihrer Konsequenz — wie schon bei Paulus — zur Ablehnung jeglicher Gesetzlichkeit überhaupt für den Gläubigen. Es ist allein der Glaube „ . . . der alle gepote erfullet und alle andere werk frum macht. Denn du sihest hie das das erste gebot erfullet alleine, da gepotten wird: du sollst eynen gott ehren . . . darumb ist er allein die gerechtigkeit und aller gepott erfullung, denn wer das erste haupt gepott erfullet, der erfullet gewißlich und leichtlich auch alle andere gepott."[5])

So wird auch das Leben des Staatsbürgers zu einem Gewissen- und Gesinnungsproblem. Freiheit vom Gesetz ist zwar die wahre Sittlichkeit, diese selbst aber ist der Glaube. Daher nennt Stahl seine Staatskonstruktion, die voll und ganz auf diesem Gedanken ruht, einen „christlichen Staat". Das gewöhnliche Staatsleben — seine Organisation — spielt in der Sphäre menschlicher Sündhaftigkeit: Stahl betont immer wieder sein Festhalten an der Lehre von der Erbsünde und der christlichen Offenbarung. Daher muß man „die obersten theologisch-philosophischen Grundlagen einerseits und die Rechts- und Staatslehre andererseits wohl voneinander halten, sodaß diese, wie in der Wirklichkeit, jene zu ihrer letzten, tiefsten Ursache hat . . ."[6]) Die christliche

1) Luther, EA 11, 110.
2) Holl a. a. O. S. 186.
3) Luther WA XVIII, 326, 14.
4) Holl, a. a. O. S. 31.
5) Luther, von der Freiheit eines Christenmenschen. WA$^1/_2$ VII, 26, 13 f.
6) Ph. d. R. II, 1. vgl. Luther, Von weltlicher Obrigkeit WA XI, 255.

Gesinnung, die den weltlichen, sündhaften Staat durchdringen soll, und die vor ihm steht, als eine ewige, unerfüllbare — denn der Charakter des Menschen ist Sündhaftigkeit durch die Erbsünde — und doch anzustrebende Forderung ist die Grundhaltung Stahls.

So wird das Problem der Freiheit — durch das Gesinnungs- und Gewissensproblem hindurch — ein Problem der Persönlichkeit; und dieses wiederum ist ein rein religiöses Problem.

V.

Der Zusammenhang zwischen dem bisher Gesagten, dem absoluten Abhängigsein des Menschen vom Jenseits, also dem Rein-Religiösen, und der Begründung des Staates, der menschlichen Gesellschaft mit ihren diesseitigen und praktischen Problemen und Gesetzen, ist ein schwieriger. Der Staat ist eine Gegebenheit, mit der man rechnen muß — vorerst auch ohne allen Hinblick auf religiöse Forderungen und jenseitige Ziele. Er ist zunächst eine Verwaltungsmaschinerie, in die der Einzelne — ganz abgesehen von seiner religiösen Einstellung und Ueberzeugung — leidend und handelnd eingespannt ist. — Und doch läßt sich das religiöse Gebiet von dem politischen nie ganz und rein trennen. Die Religion tritt an den Menschen mit Forderungen heran, sie will ihn — ganz allgemein bilden, sein Leben in irgend einem Sinn, auf irgend ein Ziel hin beeinflussen; — und wenn sie sich damit auch an das ureigenste Innere des Menschen wendet, nur in dessen abgeschlossener Privatsphäre sich zu bewegen sucht — in welcher Abgrenzung der Religion von der äußeren, politischen Sphäre eine der Triebfedern der Reformation liegt, wenn diese Scheidung auch keineswegs der Zentralpunkt der Lutherschen Lehre ist, wie man leicht von der heute so überschätzten politischen Einstellung aus urteilt — so tritt auch der Staat mit Forderungen — und zwar sehr weitgehenden! — an das Leben seiner Glieder auf. In dem gemeinsamen Brennpunkt des Lebens sind die beiden Gebiete — mehr wohl meistens als ihnen lieb ist — mit einander verflochten. Eine reinliche Scheidung zwischen religiöser und politischer, zwischen privater und staatlicher (öffentlicher) Sphäre ist also schlechterdings nicht möglich.

Theoretisch ist diese Scheidung immer wieder gezogen worden, und sie hat hier ihre große Bedeutung. Faßt man den

Staat nur als Organisation des täglichen Lebens — als rein äußerliche, aus der Schlechtigkeit der Menschen abgeleitete Zwangsordnung zum Schutze des Einzelnen, der in seiner Privatsphäre dann natürlich durch den Staat völlig unberührt bleiben muß, — und diese Seite bildet zweifellos immer einen sehr wesentlichen Bestandteil jeder Staatsauffassung — so ist es natürlich, daß Staat und Individuum ihre Gebiete möglichst gegeneinander abzugrenzen suchen; — es ist der Ruf nach Freiheit und Menschenwürde; — es ist, religiös gefaßt, die Trennung der diesseitigen von der jenseitigen, der religiösen von der politischen Sphäre in jedem einzelnen Menschen. So scheidet Luther: „Erstlich . . . den geistlichen oder ewigen nutz und schaden."[1]) Und: „Das Ander teil soll sein von zeitlichen odder welltlichen nutz und schaden."[2]) „. . . darumb hatt Gott die tzwey regiment verordnet/ das geystliche/ wilchs Christen und frum leutt macht/ . . und das welltliche/ wilchs den unchristen und bösen weret/ das sie äußerlich müssen frid halten und still seyn on ihren Dank."[3]) „Aeußerlich" müssen die Menschen — um der Ordnung willen — gehorchen; wie sie sich innerlich dazu verhalten, das ist nach dieser Auffassung des Staates nicht dessen Aufgabe. Wie Stahl vom Staat sagt — der nach ihm „zunächst ein geschlossener Verband einer größeren Menschenzahl unter einer obersten (souveränen) Gewalt ist":[4]) er (der Staat) ist „daher bloß eine Anstalt zur äußeren Ordnung und Förderung des sozialen Lebens."[5])

Aber die absolute Trennung dieser beiden Sphären ist praktisch — und demnach wieder von der Praxis zurückführend auch in der Theorie — wie gesagt nicht möglich. Zu eng sind die beiden Sphären des Lebens miteinander verflochten, zu sehr das Innenleben durch das äußere Leben und umgekehrt beides durch einander wechselseitig bedingt. Unlösbar ist die menschliche Grundlage des Lebens mit der religiösen Jenseitigkeit verquickt, hat diese in ihren Formen vielfach jene zur Voraussetzung. Nur der Mönch und Einsiedler versucht es, sich ganz aus dem äußeren Leben zurückzuziehen und allen Problemen

[1]) Eine Predigt, daß man Kinder zur Schulen halten soll. 1530 WA. XXX, II S. 526.

[2]) ibid. S. 554.

[3]) Von weltlicher Obrigkeit . . . 1521 WA. XI S. 251.

[4]) Ph. d. R. II,2 S. 12.

[5]) Ph. d. R. II,2 S. 137.

und Forderungen des Diesseits auszubiegen. Der im Diesseits stehende Mensch aber muß auf diese Probleme eine Antwort suchen. So stellt sich dem reinen Politiker die Frage nach der Berechtigung der Religion als Maßstab des täglichen Lebens — eine Frage, die meistens in der Verabsolutierung der Politik und in dem Herabdrücken der Religion auf eine bloße relative Kulturreligion endet. Während andererseits der religiöse Mensch den Staat vor seinem religiösen Wissen zu rechtfertigen suchen muß. Die Schwierigkeiten, die in dieser gesuchten Verbindung liegen, sind vielleicht im tiefsten Grunde überhaupt nicht zu lösen, und die Geschichte zeigt uns immer wieder Beispiele, wie ernsthafte religiöse Menschen ihrer nur durch die Weltflucht Herr werden zu können meinen. „Der christliche Staat" — das ist für die meisten radikalen Denker, mögen sie nun der rein diesseitigen Sphäre entstammen oder ausschließlich im Jenseitigen, Religiösen wurzeln, immer nur ein Kompromiß.

Es mag der absolute Politiker sich zudem noch mit dem Staate als reinem Macht- und Ordnungsinstrument zufrieden geben, er mag — fußend auf einer nur rationalen, historisch-empirisch arbeitenden Denkweise — den Staat rein aus seiner sinnfälligen, diesseitigen und zweckbestimmten Aufgabe und Wesenheit ableiten, darüber hinaus wird aber im Allgemeinen doch der menschliche Geist immer wieder nach Gründen suchen, die ihn bestimmen, gerade diesem Machtinstrument über sich, dem Staat, gehorsam und treu zu sein, treu sogar bis in den Tod. Aus diesen Anschauungen heraus bilden wir den Staat zu einem Wesen über uns, versuchen wir eine Ethik des Staates, die ihn aus der nur individuellen und täglichen Zweckbestimmtheit hebt zu einer Idee — mit oft sehr realer Macht, — welche, durch die Menschen bedingt, doch wieder über den Menschen steht. Diese Idee des Staates — mag sie nun rein geistig, historisch oder rassemäßig (national) ableiten — nennen wir erst eigentlich den Staat. So unterscheidet Stahl etwa den natürlichen Begriff des Volkes — die Rasse[1]) — von der historischen Volkseinheit im Gegensatz zu der natürlichen, und setzt als dritten den rechtlichen Begriff des Volkes hinzu: die Einheit der politischen

[1]) „Die Einheit des Blutes und infolge desselben die Einheit der Anlage, des Naturells, des Geistes, der Sitte, der Sprache." Ph. d. R. II,2 S. 162.

Gewalt.[1]) Dieses unter den drei Sammelbegriffen zusammengefaßte Volk ist aber erst die Unterlage und Vorbedingung des Staates, der nun andererseits wieder auf die Gestaltung und Gestalt dieses seines Unterbaues die größte Einwirkung hat.[2]) Wir müssen auf diesen gewissermaßen sittlichen Begriff des Staates noch zurückkommen. Er ist der reine Staat, der Staat an sich, im Gegensatz zu dem oben beschriebenen Bilde des Staates als Verwaltungs- und Ordnungsmaschine, der — cum grano salis — was auch weiter unten noch ausgeführt werden soll — die historische Erscheinungsform des Staates ist, mit anderen Worten und allen Vorbehalten: die Obrigkeit.

Luther kennt das Wort „Staat" noch nicht, — die am häufigsten bei ihm vorkommenden, dem Wort Staat aber keineswegs kongruenten Ausdrücke, sind „weltliches Regiment" und „weltliche Obrigkeit".[3]) Wenn wir nun auf das eben Gesagte zurückkommen, die Gleichsetzung des Staates als Verwaltungsorganisation und Ordnungsmaschine mit der Obrigkeit, — so ist tatsächlich auch die Auffassung Luthers vom „weltlichen" Leben in der Hauptsache eine empirische — wie er ja in allem sich weit von jeglicher Spekulation fern zu halten sucht; — und die moderne Wissenschaft tut ihm doch wohl Zwang an, wenn sie in den Schriften des Reformators ein durchgebildetes, ethisch-politisches System sehen zu können meint. Immerhin, die Ansätze dazu sind zweifellos vorhanden, und gerade sie bewirken, daß man immer in der Staatsauffassung Luthers einen Dualismus zu finden glaubt; — wir meinen, daß für diesen Dualismus die Staatslehre Stahls eine Erklärung und auch — wenigstens für den religiös eingestellten Menschen — eine Auflösung gibt.

Es ist eine — anscheinend — zwiefache Ansicht vom Staate, die die Problemstellung ergibt: die nur diesseitig zweckbestimmte, rein historisch abgeleitete Ansicht vom Staate und auf der anderen Seite die Ansicht des Staates als einer gottgewollten Ordnung des natürlichen Lebens. Die Spannung zwischen den beiden Begriffen wird sofort klar, wenn man — wie es für die

---

[1]) „Volk ist hiernach eine Menschenmenge, die einer Staatsgewalt untertan ist." Ph. d. R. II,2 S. 165.

[2]) Ph. d. R. II,2 S. 165.

[3]) Zur Gesch. des Wortes „Staat" vergl. Ed. Löning, der Artikel „Staat" im Handwörterbuch der Staatswissenschaft VII, 3, 1911 S. 692. — Grimm, Deutsches Wörterbuch X,2. Sp. 280/82 — Georg Jellineck, Allg. Staatslehre[3] 1914 S. 129/35.

„christliche" Staatslehre Voraussetzung ist — die absolute Sündhaftigkeit des Menschen als Grundlage mit hinzu nimmt. Ist der Mensch wirklich sündig — es ist hier der Begriff der Sünde natürlich in dem ganz weiten und auch tiefen Sinn der christlichen Religion zu fassen! — so ist eine Verbindung zwischen dem rein auf dem sündigen Menschen beruhenden Staat und einem Staat, der — wenn auch durch die irdische Unvollkommenheit und, sagen wir ruhig auch: Sündhaftigkeit getrübt —, dennoch Gottes Ordnung sein soll, eine Verbindung zwischen diesen beiden Seiten ist — auf den ersten Blick hin wenigstens — unmöglich. Und doch ist diese Verbindung gerade die Aufgabe einer jeglichen christlichen Staatslehre, und „christlich" ist vor allem die Staatslehre, an deren Entwicklungslinien wir hier arbeiten. Erst von einem ganz andern Gesichtspunkt aus ist sie — wie oben schon verschiedentlich ausgeführt ist, wobei wir uns auf die Zeugenschaft Luthers sowohl wie Stahls berufen können — auch eine deutsche.

Der Grundzug jeder religiös-jenseitig unterbauten Staatslehre kann sinngemäß nur in einer Bedingtheit des Staates als solchem bestehen. Am Maße des Ewigen gemessen, ist alles Irdische — und auch der Staat — letztlich irgendwie vergänglich. Das religiöse Gewissen muß den Staat als höchsten absoluten Wert naturgemäß ablehnen; eine Auffassung, die in Konsequenz und in eschatologischen Gedankengängen zur völligen Ablehnung des Staates einerseits oder aber zu einem starken Quietismus dem gegebenen Staate gegenüber führen kann. „Es ist alles ganz eitel", — damit zieht sich der Einsiedler resigniert von der Welt zurück. Und in seinem trotzigen Schlachtlied zeigt Luther seine Nichtachtung aller Formen des menschlichen, irdischen Lebens gegenüber dem einzigen, jenseitigen, ewigen Heil:

„Nemen sie den Leib,
gut, eher, kindt unnd weib,
las faren dahin,
sie habens kein gewin,
das reich mus uns doch bleiben." [1])

Und an einer andern Stelle ruft Luther aus: „Was bedeuten gegen Gott alle Kaiser und Könige mit ihren Gaben, Gold, Silber, Land und Leuten?" [2]) Wir wissen nicht, was Gott mit uns, der

[1]) Nach Fr. Klippgen, Martin Luther. Sämtliche deutsche geistliche Lieder in der Reihenfolge ihrer ersten Drucke. 1912.
[2]) Pfingstpredigt über Joh. III, 16-21. 1534. WA. XXXVIII, S. 409-410.

Welt und ihren Einrichtungen will, denn Gott „hält nicht unsere Geometrie, Maß- und Rechenkunst."[1]) Und ebenso ist auch das Stahl'sche System von der letztlich relativen Dauer aller Staatsformen und -erscheinungen beherrscht.

Es ist von der modernen Forschung — besonders durch Max Weber und Ernst Troeltsch — dem Luthertum aus diesem seinem Quietismus dem Staate gegenüber, der, wie wir sehen werden, in der krassen Form, wie er behauptet wird, aber garnicht bestanden hat und besteht, des öfteren ein Vorwurf gemacht worden. Und unser den Staat und das nationale Leben verabsolutierendes Zeitalter wehrt sich gegen den tiefen Unterton, der alle christlichen Staatslehren durchzieht und vor den letzten, jenseitigen Werten auch die Nation und das Vaterland hingibt. — Es liegen zugleich hierin auch die Schwierigkeiten, die das christlich-konservative Denken damit gehabt hat, den Nationalismus in seinem System zu verankern, was ihm nur unter Mitübernahme einer Menge liberaler Ideen glücken konnte.[2]) Und gerade an diesem Punkte der Verabsolutierung des Staates und des nationalen Lebens — des sogenannten „Nationalismus" — klafft eine der tiefsten Gegensätze zwischen konservativ-christlichem und liberaldemokratischem Denken.

Es sei hier nur nebenbei auf einen Ausspruch Bismarcks hingewiesen. Mit dem Zitieren dieser und ähnlicher Stellen zu Gunsten einer antimonarchischen Staatsauffassung des Altreichskanzlers zeigt sich die ganze Lächerlichkeit des rein nationalen Denkens mit seinen Folgerungen: „Ich sehe sehr trübe in die Zukunft, aber Gott, der Preußen und die Welt halten und zerschlagen kann, weiß, warum es so sein muß, und wir wollen uns nicht verbittern gegen das Land, in welchem wir geboren sind, und gegen die Obrigkeit, um deren Erleuchtung wir bitten. Nach 30 Jahren, vielleicht viel früher, wird es uns eine geringe Sorge sein, wie es um Preußen und Oesterreich steht, wenn nur Gottes Erbarmen und Christi Verdienst unseren Seelen bleibt. Ich schlug mir gestern beliebig die Schrift auf, um die Politik aus dem sorgenvollen Herzen loszuwerden, und stieß mit den

[1]) WA Tischreden II, S. 306.

[2]) Gerade in dieser Beziehung den liberalen Einschlägen im modernen konservativen Denken, und vor allem auch schon im System Stahls nachzugehen, wäre eine interessante Aufgabe.

Augen zunächst auf den 5. Vers des 110. Psalms.[1]) Wie Gott will, es ist ja alles doch nur eine Zeitfrage, Völker und Menschen, Torheit und Weisheit, Krieg und Frieden, sie kommen und gehen wie Wasserwogen und das Meer bleibt. Was sind unsere Staaten und ihre Macht und Ehre vor Gott anders, als Ameisenhaufen und Bienenstöcke, die der Huf eines Ochsen zertritt oder das Geschick in Gestalt eines Honigbauern ereilt . . "[2]) —

Die Schwierigkeiten nun der rein geschichtlichen Betrachtung der preußischen konservativen Partei liegen vor allem in der soziologischen Stellung des preußischen Adels, der der eigentliche Träger der konservativen Gedanken gewesen ist, und nun aber gerade vermöge seiner Stellung zum Staate — in dem er sich immer mehr mit ihm identifizierte — das ganze Schwergewicht seiner Einstellung nach dem Staat hinüberschob — wie weit dieser konservative Patriotismus im Grunde von dem liberalen Imperialismus und dem demokratischen Nationalismus ursprünglich entfernt war, zeigt am besten Bismarck, und neben ihm vor allem Roon, dessen Lebenserinnerungen hierfür ein klassisches Paradigma sind. Doch stehen die drei großen Paladine des alten Kaisers — Bismarck, Moltke und Roon — in ihren Persönlichkeiten die Prototypen des preußischen Konservativen — am Ende oder Höhepunkt dieser Entwicklung. Der altpreußische Konservatismus ist weniger an äußeren Schicksalen, am wenigsten durch die Erfolge seiner Gegner, als durch eine Sprengung von innen heraus ins Wanken gekommen. Darin liegt die tiefe Tragik seiner augenblicklichen Lage.

Es ist also vorerst die — an dem Maße des Ewigen gemessene — Relativierung des Staates und die Vergänglichkeit seiner Formen, die als Merkmal der christlich-konservativen Einstellung zum Staate festgestellt ist. Es ist ein tiefer Unterton, der dieses Denken fast schon im Unbewußten durchzieht. Da hier auch unsere größten Politiker des vergangenen Jahrhunderts wurzeln, dürfte es klar sein, daß die Konsequenzen dieser Auffassung weder im Quietismus noch in absoluter Weltflucht zu enden brauchen. Wir haben das weiter zu verfolgen. —

Das Denken über den Staat wendet sich zunächst naturgemäß — rein empirisch und feststellend — an die gegebenen

---

[1]) „Der Herr zu deiner Rechten wird zerschmettern die Könige am Tage seines Zorns."

[2]) Bismarck an seine Gattin. 2. Juli 1859.

Tatsachen, die uns ohne weiteres in die Augen springen. Es muß immer von der nur diesseitigen, historisch und tatsächlich daseienden Form des Staates ausgehen; des Staates, der von und durch die Menschen gemacht, vorerst demnach nur eine Anstalt ist, um Ruhe, Frieden und Ordnung des natürlichen Lebens sicher zu stellen. Diese Sphäre hat zunächst mit dem Innenleben des Einzelnen oder dessen Beziehungen zum Jenseits nichts zu tun. „Denn alle werk dieses standes (-der Obrigkeit) gehen und gehören allein in dies zeitlich/ vergenglich leben/ zu erhalten/ leib/ weib/ kind/ haus/ gut und ehre/ und was zu dieses lebens not durfft gehöret."[1]) Dieses Zitat gelte als eines für viele, denn die Aussprüche Luthers in dieser Richtung sind unzählig. Etwas anders, aber im Grunde auf das gleiche hinauskommend, wenn auch schon stark mit anderen Gedanken durchsetzt, meint Stahl: „Gemäß der Selbständigkeit und Ureigenheit aber, die durch das ganze Reich der persönlichen Wesen geht, soll die menschliche Gemeinschaft diese Ordnung (-den Staat) durch welche sie Gottes Ordnung erhält, selbständig als ihre eigene Ordnung aufrichten."[2]) Stahl spricht auf Grund dieser Anschauung offen von einem Dualismus der moralischen und rechtlichen Gebote.[3]) Der Staat ist einfach „eine Anstalt für die Beherrschung der Menschen"[4]) und er hat als solcher eine rechtliche Herrschaft über den einzelnen, die von jedweden moralischen, sittlichen und auch religiösen Motiven vorerst gänzlich frei ist.

Die Aufgabe des Staates ist es hiernach — ganz allgemein — dem Schlechten zu wehren. Daß mit diesem Begriff des Schlechten schon eine Verbindung zu sittlichen, und damit auch schließlich religiösen Werten gegeben ist, ist klar. Luther nimmt diese Verbindung direkt auf und gründet auf ihr den Staat als gottgewollte Ordnung. Stahl — in streng systematischem Denken — macht aus diesem, nur in der Einheit der Religion logischen Gedankengebäude in mehreren Stationen eine moderne, formal auch befriedigende Staatslehre. — Doch vorerst lassen wir diese Verbindungslinie noch einmal außer acht. Fest soll nur stehen, daß der Machtanspruch des Staates sich aus der

[1]) Eine Predigt . . . 1530 WA XXX, II S. 554.
[2]) Ph. d. R. II,1 S. 143.
[3]) Ph. d. R. II,1 S. 194.
[4]) Ph. d. R. II,2 S. 205.

Schlechtigkeit der einzelnen Menschen herleitet. „Aber das weltliche reich/ wilchs ist nichts/ denn Göttlichs zorns diener über die bösen/ . . . soll nicht barmhertzig/ sondern strenge/ ernst und zornig seyn/ ynn seynem ampt und werk/ denn seyn handzeug ist nicht eyn rosenkrantz odder eyn blümlin von der liebe/ sondern eyn blos schwerd."[1]) In das Moderne, staatsrechtlich-philosophische Denken übertragen, stehen wir hier tatsächlich beim — Naturrecht. Das, was Luther hier und an den vielen Stellen, wo er die Menschen wilden Tieren und Bestien vergleicht, die sich ohne Zögern gegenseitig würden auffressen, ausführt, ist das gleiche, was Kant mit dem Gesetz der Koexistenz meint. Wir stehen hiermit also mitten in der Kontroverse, ob Luther in Teilen seiner Staatsauffassung tatsächlich auf das Naturrecht zurückgegangen ist. Diese Frage ist auch für unsere Arbeit wichtig, wir müssen uns in irgend einem Sinn entscheiden.

Holl hat schon darauf hingewiesen, daß ein großer Teil der Gegensätze sich aus einer unklaren Terminologie in den Begriffen „Naturrecht" und „natürliches Recht" ergibt.[2]) Man meint einmal unter lex naturae die natürliche Ordnung der Welt, das andere Mal die natürliche Sittlichkeit. Daß jede Staatsauffassung mindestens zu einem Teil auf der natürlichen Ordnung des Lebens fußen muß, haben wir festgestellt; den Begriff einer natürlichen Sittlichkeit hat aber Luther und — in noch stärkerem Maße — Stahl immer abgelehnt, ja Stahl nennt die autonome (natürliche) Sittlichkeit die „materia peccans" des Zeitalters.[3])

Den Gedankengang des Naturrechts schildert Stahl — von seiner Einstellung aus — in großen Zügen folgendermaßen:[4]) Staat und Recht sind zunächst etwas Positives, aber sie sind deswegen noch nicht vernünftig. Um eine Antwort auf die Frage zu bekommen, warum wir dem Staat und dem Recht gehorchen, denken wir vorerst Recht und Staat weg und prüfen, ob in unserer eigenen Natur Grund und Notwendigkeit besteht, daß Staat und Recht bestehen. Und nur soweit wir das finden können, können wir sie als vernünftig und uns als ihnen gebunden erachten. Daher geht die Naturrechtslehre auf einen vielleicht gedachten,

---

[1]) Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern. 1525. WA XVIII, S. 389.

[2]) Holl a. a. O. S. 207.

[3]) Die gegenwärtigen Parteien S. 11.

[4]) ibid. S. 14. ff.

vielleicht auch wirklichen Naturstand zurück, den status naturalis, im Gegensatz zum status civilis, den Zustand der völligen Ungebundenheit. Hier nun findet der Mensch in seiner eigenen Natur ein Gesetz, das ihn nötigt, rechtliche Normen anzuerkennen. Dieses Gesetz wird von den verschiedenen Naturrechtslehren verchieden begründet; dem Inhalt nach stimmen sie aber alle überein: Es ist das Gesetz der Koexistenz (Kant). Danach ist es ein Vernunftgebot, daß jeder seine Freiheit soweit einschränken muß, daß die der andern daneben bestehen kann. Daraus ergibt sich zunächst die Notwendigkeit, daß die Menschen sich gegenseitig die Unverletzlichkeit ihrer Person anerkennen, desgleichen die Unverletzlichkeit von Mein und Dein und ferner die Verbindlichkeit aller Verträge. Es ergibt sich zweitens der Zwang, eine Gesellschaft zu bilden, eine gemeinsame Macht zu schaffen, die die Koexistenz gegen jeden Verletzenden — auch mit Gewalt — aufrecht erhält. Diese Gesellschaft ist der Staat. Sein Zweck ist: Schutz des Lebens, der Einzelnen und Sicherheit der Individuen; ferner Schutz des Eigentums und Aufsicht über die Erfüllung aller Verträge. Sittliche Bildung und vollends ein Befassen mit der Religion kann nicht Aufgabe des Staates sein. Nur so ist, nach dieser Lehre wenigstens, der Staat ein Vernunftgebot aller und für alle Menschen. Da die ganze Anschauung von der „freien" Vernunft des einzelnen Individuums ausgeht, so folgert hieraus auch noch, daß, — wenigstens theoretisch — der Staat nur durch die freiwillige Einwilligung, nur durch Vertrag Sämtlicher zustande kommen kann.

Wie steht nun zu diesen Gedankengängen Luther und in dem Zusammenhang dieser Arbeit Stahl? Der wesentliche, wenn auch vorerst noch geringfügig erscheinende Unterschied zwischen den zur Diskussion stehenden Ansichten ist das gänzliche Fehlen der religiösen Vorzeichen auf der einen Seite. Gewiß, man kann — mit Berechtigung — den Naturzustand des Menschen gleich der Sündhaftigkeit der Menschen setzen. Das läuft letzten Endes auf das gleiche hinaus. Es sind die „irdischen Bedingungen"[1]) in ihrer Unvollkommenheit, die die christliche Staatslehre — gemäß ihrer Religion[2]) — aus der Gottentferntheit und absoluten Sündhaftigkeit der Menschen ableitet — ausgehend vom Sündenfall,

[1]) Ph. d. R. II,2 S. 45.
[2]) s. o. S. 57.

dem „Akt der Diremtion, durch welchen die sittliche Welt aus ihren Fugen kam“[1]); — was andererseits die Naturrechtslehre aus der Natur des Menschen schlechthin erklärt. Diese Gleichung rechtfertigt es immerhin, mit Vorbehalten von einem Zurückgehen Luthers auf eine Art Naturrecht zu sprechen. Und Holl hat sicherlich nicht recht, wenn er behauptet, daß Luther den Staat „ausschließlich“ von oben her, „aus Gottes Heilsabsicht“ herleitet.[2]) Auch Luther kennt die rein diesseitige, historisch-empirische Ableitung des Staates aus der Natur und Sündhaftigkeit des Menschen. Genau wie ja auch Stahl und mit ihm jede Staatslehre die „lex naturae“ als „natürliche Ordnung“ in seinem System beibehält.

Aber es ist andererseits der religiöse Akzent auf der einen Seite ein wesentlicher Unterschied von der Auffassung der anderen. Auch der religiöse Mensch findet — da ohne Staat infolge der Sündhaftigkeit des Menschen das menschliche Geschlecht in einem Chaos untergehen würde — gemäß den Bedingungen des augenblicklichen „weltgeschichtlichen Zustandes“[3]) die Notwendigkeit gewaltmäßiger, staatlicher Ordnung von der Vernunft aus. Die Vernunft ist „ein natürlicher Rechtsbrunnen“.[4]) Und so sehr Luther sonst auf die „Hure Vernunft“ schimpfen kann, im irdischen Leben soll man ihr — aus rein praktischen Gründen — folgen. Die gleiche Einstellung finden wir bei Stahl in seinem Kampf gegen den Rationalismus. — Aber in dem Zurückgehen auf die Sündhaftigkeit des Menschen liegt doch zugleich auch die Anerkennung einer höheren Macht über den Menschen: Gottes. Der Begriff der Sündhaftigkeit schließt ein Verabsolutieren der Vernunft — wie es im Naturrecht zweifellos geschieht — aus, mag man auch — mit Luther und Stahl — noch so sehr ein rein irdisches, diesseitiges und von Gott getrenntes Eigenleben im Staate und der sündhaften Welt betonen.

Es ist das Betonen der Sündhaftigkeit der Menschen — die in diesem Zusammenhang nicht unbedingt mit deren Schlechtigkeit gleich zu setzen ist — ein zweiter, wesentlicher Punkt in der Begriffsbestimmung des christlich-konservativen

---

[1]) Ph. d. R. II,2 S. 49.
[2]) Holl a. a. O. S. 369.
[3]) s. a. S. 91.
[4]) Luther, Auslegung des 101. Psalms. 1534. WA LI, 211f.

Denkens. Nimmt man dieser religiös betonten Sündhaftigkeit den religiösen Inhalt, so wandelt sich allerdings diese Lehre konsequent in das Naturrecht und von dort aus in die Lehre von der Volkssouveränität und weiter in liberale und demokratische Staatsauffassungen, eine Entwicklungslinie, der insbesondere Max Weber und Ernst Troeltsch nachgegangen sind. Sie hat — wie wir sahen — mit unserer Konstruktion einen gemeinsamen Ausgangspunkt. Aber in dem Religiösen liegt hier der entscheidende Unterscheidungspunkt.

Ein zweiter, für die Staatslehre auch praktischer Unterschied folgt aus dem Ebengesagten: das Verhältnis zwischen Obrigkeit und Untertanen. Das Naturrecht in der Form, wie wir es gedeutet haben, schließt ein Untergebenen-Verhältnis natürlich aus. Die Autorität des Staates kann hiernach nie eine echte sein: der Staat hat zwar faktisch Macht über den Einzelnen — ohne diese wäre er sonst ja überflüssig —, diese Macht kann aber nur aus dem Willen der Einzelnen abgeleitet werden. Das Volk, als die Summe der Einzelnen, ist die Quelle der Macht über sich selbst; das hiermit der Begriff der Obrigkeit aufgehoben wird, ist wohl ohne weiteres klar. —

Für Luther ist — auch ausgehend von einem gewissen „natürlichen" Recht! — die Grundvoraussetzung alles staatlichen Lebens die Unterordnung, überall sah er im Staate gebieterische Vollmacht. „Nun hat's Gott also geschaffen, daß die Menschen ungleich sind, und einer den andern regieren, einer dem andern gehorchen soll. Zween können miteinander singen, das ist Gott allegleich loben, aber nicht miteinander reden, das ist regieren; einer muß reden, der andere hören"[1]) Im weltlichen Leben ist alles ungleich und soll ungleich bleiben, sagt Luther. Wer in der Unterordnung die Grundvoraussetzung alles staatlichen Lebens und die treibende Kraft der öffentlichen Gewalt sieht, wird folgerichtig deren Ausgangspunkt im Herrscherwillen des Staatsoberhauptes finden und diesen mit höchster Vollmacht ausstatten. Die Zweiheit von Obrigkeit und Untertanen ist die naturnotwendige Vorbedingung jedes Staatslebens. Luther sieht in den Ungleichheiten der äußeren Stellung, die wir heute Klassenunterschiede nennen würden, einen wesentlichen Bestandteil der göttlichen Weltordnung. Je mehr der Fromme in ihr Wesen eindringt,

[1]) Auslegung des 101. Psalms 1544 WA. 51. S. 212.

umso mehr findet er sich nicht nur mit ihnen ab[1]), sondern gewinnt daraus sogar einen frohen und bereitwilligen Mut zu staatsbürgerlichem Gehorsam.[2]) Denn beides, die Einsicht in die vernunftgemäße Gliederung des Staates und das gläubige Haltmachen vor dem, was Gott in der Welt weislich geschieden hat, bot Luther den Grundsatz dar, ohne welchen er sich einen ungestörten Gang des Staatstriebwerkes, den innerstaatlichen Frieden nicht denken konnte.[3])

So ist der Staat Luthers ein absoluter Obrigkeitsstaat, vorerst noch ohne jede Beziehung auf die christliche Religion. Auch die heidnische Obrigkeit ist Gottesdienerin.[4]) Christi Sendung hat mit Staat und weltlicher Gewalt unmittelbar nichts zu schaffen. „ . . . denn es sind wohl zuvor und hernach so feine Königreiche gewesen, beides, mit Gewalt gerüstet und mit Rechten gefasst.“[5])

So geht der Staat nach Luthers Ansicht von dem als wirklich anerkannten Unterschied der zwei Naturen des Menschen — der geistigen und der leiblichen[6]) — aus. Dieser Unterschied ist aber nur als ein Ausfluß der göttlichen Weisheit zu erklären.

Vor dieser Tatsache hat alles Grübeln und Nachdenken still zu sein. Hier ist nur der Glaube an das göttliche Walten noch möglich, der es nicht versucht in Dinge einzudringen, die außerhalb dessen liegen, was der menschliche Verstand zu begreifen vermag.

Aber zugleich mit diesem Glauben an das göttliche Walten in der Welt ergab sich daraus für Luther die gewisseste und sicherste Grundlage aller Staatshoheit; sie ist Gottes Ordnung in der Welt: „Auffs erst müssen wyr das welltlich recht und schwerd wol gründen/ daß nicht jemand dran zweyffel/ es sey Gottis willen und ordnung ynn der wellt/ . . . .“[7]) — „Nu hie ist nicht not zu sage/ wie das welltlich regiment eyn göttlich ordnung und stand ist. Davon ich sonst so viel gesagt hab/ das ich hoffe/ es zweyffel niemand dran.“[8]) — So ist Staatsdienst

[1]) Weihnachtspredigt v. der Engel Lobgesang. 1533 WA. LII. S. 55.
[2]) Pred. über Matth. 20. 1-16. WA LII, S. 137.
[3]) Theodor Pauls, Luthers Anschauungen von Staat und Volk, 1926 S. 37ff.
[4]) Wider die Bauern. 1525. WA XVIII, S. 359.
[5]) Von den Schlüsseln 1530 WA XXX², S. 490.
[6]) s. o. S. 60 Anm. 2.
[7]) Von weltlicher Obrigkeit, 1523 WA. XI, S. 247.
[8]) An die Raatsherrn 1524 WA. XV, S. 44.

in gewisser Weise auch Gottesdienst. Die Staatsgewalt ist „Gottis dienerynne" . . . „denn das schwerd und die gewallt/ als eyn sonderlicher gottis dienst/ gepürt den Christen zu eygen/ . . . ." [1]) Der Fürst ist Gottes Amtmann: „Denn eyn Fürst und herr mus hie denken/ wie er Gottes Amptmann und seynes zornis diener ist. . . ." [2])

Damit hat die Obrigkeit einen religiösen Hintergrund bekommen, der sie auch vor dem religiösen Gewissen rechtfertigt. „Christlich" ist der Staat aber deshalb noch nicht geworden. Damit, daß der Staat letztlich in Gott ruht, ist nicht gesagt, daß er nun auch unmittelbaren „Gottesdienst" zu treiben hätte. Das ist nicht seines Amtes. Luther hat es weit von sich gewiesen, allein mit dem Evangelium die Welt zu regieren;[3]) wenn er auch andererseits sagt: „Es ist uns ubrig genug in d'Biblien geschriebe/ wie wir uns in alle dinge halte solle."

Es ist klar, daß die Obrigkeit für den religiösen Menschen nur etwas Verpflichtendes haben kann, wenn sie auch religiös fundiert ist; — wir verweisen hier auf die Ausdrücke Bismarcks, die in dieser Richtung liegen. Eine nicht religiös begründete Obrigkeit geht — wie wir bei der Naturrechtslehre sahen — in sich selbst zu Grunde und löst sich selbst auf. Deshalb ist für Luther jede Obrigkeit — sie sei christlich oder nicht — von Gott; und der Christ ist verpflichtet, jeder Obrigkeit zu gehorchen eben nur weil sie Obrigkeit ist. Gerade dadurch, daß Luther die Obrigkeit in ihrer Diesseitigkeit von allen religiösen Motiven befreit — und trotzdem eine Verpflichtung ihr gegenüber nur aus der Religion ableitet — kommt er zu einer Absolutheit der übergeordneten Gewalt, auf der er den Staat auch für den religiösen Menschen aufbauen kann. Die Natur des Menschen, die Gottes Wille ist, verlangt diese übergeordnete Gewalt, die als solche für Luther reiner Selbstzweck ist.

Es gehören hier in diesen Zusammenhang hinein die Trennung von Amt und Person, das Widerstandsrecht gegen die Obrigkeit und viele andere Fragen, die der Lutherforschung rein staatsrechtlich ein Problem sind, auf die aber — im Bilde dieser Arbeit — nicht näher eingegangen werden kann.

---

[1]) Von weltlicher Obrigkeit, 1523 WA. XI, S. 257f.
[2]) Wider die . . . Bauern, 1525, WA. XVIII, S. 360.
[3]) Von weltlicher Obrigkeit, 1523 WA. XI, S. 251f.

Aber noch eine zweite Verbindung findet Luther zwischen Religion und Staat, auf die wir oben schon hingewiesen haben: Der Staat leistet mit seiner Härte zugleich dem Reich Gottes einen Dienst, und zwar einen Dienst, der diesem schlechthin unentbehrlich ist. Ohne ihn vermöchte sich, so wie die Menschheit tatsächlich ist, das Christentum in der Welt nicht zu behaupten. Die Ueberzeugung, daß das Evangelium tatsächlich nur von einer Minderheit erfaßt wird, muß dahin kommen, daß dieses ohne Schutz von außen nicht bestehen kann. Gerade diese Minderheit, die an das Evangelium glaubt, wäre in ihrem Grundsatze, dem Uebel nicht zu widerstehen, ohne den Staat Gewalttätigkeiten und der Vernichtung ausgeliefert. Dadurch erst erweist sich der Staat als eine volle Gottesordnung. Er ist die Schutzwehr, die Gott für sein Reich in dieser Welt errichtet hat. —[1])

Zusammenfassend können wir zu der Lutherschen Staatslehre feststellen: sie ist kein System. Ihre Einheitlichkeit fließt nur aus der Einheit des religiösen Gemütes; in den rein praktischen Fragen stehen wir vielfach vor Widersprüchen und Ungereimtheiten. Ueberwunden vor allem ist der Dualismus zwischen der rein diesseitigen und der jenseitigen Sphäre im Leben des Staates aus sich heraus und von der Staatslehre her nicht. Vielfach stehen die beiden Anschauungen ganz unvermittelt nebeneinander. Der Staat wird teils aus der Sündhaftigkeit der Menschen gegründet, teils aber auch als gottgewollte Ordnung des natürlichen Lebens angesehen. Zum Teil ist der Trennungsstrich zwischen Diesseits und Jenseits absolut, zum Teil läßt aber Luther sehr starke Verbindungslinien herüber und hinüber gehen.

Fest steht nur: Der Staat als solcher ist im Allgemeinen durch Luther vor dem religiösen Gewissen des Einzelnen gerechtfertigt; — obwohl auch bei Luther noch stellenweise starke Ressentiments der (katholischen) diesseitsfeindlichen Grundeinstellung fortbestehen. Nach Luther steht Gott hinter dem Staate, den er als sittliche Ordnung des natürlichen Lebens geschaffen hat; darum ist das Wirken an ihm für die Seligkeit kein gefährlicher Stand; der Christ soll und muß sich, und sei es um der Not der anderen willen, in den Dienst des Staates stellen. —

[1]) Holl[3], a. a. O. S. 252f. S. 104; ferner Holl[3] a. a. O. S. 345.

Diese Einstellung ergab sich ihm gegenüber der Staatsfeindlichkeit der eschatologischen Schwärmerbewegung. — Andererseits steht aber Gott auch ganz unmittelbar hinter dem Staat, der danach nicht ein menschlich-sündiges, heidnisch-unsittliches Wesen ist, das erst von der Kirche sittlichen Wert und Aufgabe erhalten muß; — hier richtet sich Luther gegen den Katholizismus.

Als dritter Punkt kommt nun noch die historische Ansicht des Staates bei Luther hinzu. Auf der einen Seite gibt es für Luther keine gesetzmäßige Geschichte, denn Gottes Werke sind unerforschlich. Gott „hält nicht unsere Geometrie, Maß und Rechenkunst„[1]), und „es ist ein sehr verdrießliches Ding, wenn man in Gottes Werken so handeln will, daß sie sich reimen sollen nach unserer Vernunft".[2]) Andererseits ist die Weltgeschichte für Luther ein Spiegel zum lernen. Die Geschichte kann in ihrem Verlaufe geprüft und in ihrem Fortgang beeinflußt werden, ihre Beweggründe kann man aber nicht, wie Rousseau es dann versucht hat, bis in die letzten Wurzeln aufdecken. „Seit Luther ist die deutsche Staatsauffassung nicht denkbar ohne Achtung vor dem geschichtlich Gewordenen und Werdenden."[3]) In diesem Zusammenhang haben wir die Ableitung der Staatsgewalt bei Luther zu betrachten, denn die Obrigkeit ist nach Luther eine „gemachte"[4]) Herrschaft. Luther sieht die Herkunft und Entwicklung der Staatshoheit im Bannkreis des vierten Gebotes. „Denn aus der eltern oberkeit fleusset und breitet sich aus alle andere."[5]) Von den Eltern kommt das Regiment an die christliche Obrigkeit. „Aus dem Hauswesen geht die Stadt hervor, welches nichts anderes ist, als viele Häuser und Familien. Aus den Städten geht das Fürstentum hervor, aus den Fürstentümern das Königreich, welches alles jedes in sich vereinigt."[6]) Vater und Mutter sind „von Gottes Gnaden" Eltern ihrer Kinder, und diese sind von „Gottes Gnaden" Kinder ihrer Eltern.[7]) Die heilige Verantwortlichkeit, die sich aus diesem Von-Gottes-Gnaden-sein ergibt, wirkt zurück auf den aus der

[1]) WA. Tischreden II, S. 366.
[2]) Gründonnerstagpredigt über Luk. 22,7-16. 1534 WA. XXXVII, S. 348.
[3]) Pauls a. a. O. S. 36/37.
[4]) WA. Tischreden, S. 167 — I.
[5]) Der große Katechismus 1529. WA. XXX[1]. S. 152.
[6]) Ennaratio in Ps. 127. 1532. Erlang. — A. 20, 55. vgl. Jordan a. a. O. S. 134 u. 148.
[7]) Predigt 1531 WA. XXXIII, S. 515.

Familie abgeleiteten Staat. Die Herleitung des Staates aus der Familie ist weniger eine Aussage über die Herkunft des Staates, als eine Mahnung, höchster Pflichten eingedenk zu sein. „Derart, wie Luther die staatlichen Befugnisse umschreibt, liegt zumeist eine Stimmung zu Grunde, die ihre Vergleiche von der Familie hernimmt, und jene als Auswirkung göttlicher Gebote auffaßt.“[1]) Diesen Gedankenkomplex nennen wir zusammenfassend den Patriarchalismus, welcher danach weniger eine Theorie über den Ursprung des Staates als vielmehr eine Staatsethik ist. Wir werden den gleichen Anschauungen später im System Stahls begegnen.

Das System Stahls. Rein äußerlich steht zu dem Gedankengebäude Luthers die Staatslehre Stahls in einem starken Gegensatz. Sie ist tatsächlich ein System, wenn sie auch für dessen letzte Begründung den Glauben zur Voraussetzung hat. Inhaltlich ist der Unterschied zwischen den beiden Staatsauffassungen sehr unbedeutend, und für alle die Schwierigkeiten und Gegensätze in der Staatslehre Luthers finden wir bei Stahl Erklärungen und Auflösungen.

Wie sucht nun Stahl vor allem den Dualismus zwischen der weltlichen und der religiösen Sphäre aufzulösen? — Die Problemstellung ist Stahl vollkommen klar. Daß dieser Dualismus tatsächlich eine Gegebenheit ist, davon geht er aus. Ihm gegenüber versucht er eine Auflösung, indem er in ihren Erscheinungen beide Gebiete scharf von einander zu trennen sucht. Staatliches Recht hat mit göttlichem Recht nichts gemein. „Es ist hiernach keineswegs der Rechtsgrund des Staates in der göttlichen Vollmacht zu suchen, diesen hat der Staat in sich selbst, weil er eben die realisierte Rechtsordnung ist. Es ist sein Recht, nicht das Recht Gottes, welches die Untertanen rechtlich bindet. Nur der tiefere sittliche Grund für den Staat ebenso wie für das Recht selbst liegt in der göttlichen Vollmacht.“[2]) Stahl konstruiert nun, um diesen Trennungsstrich zwischen Diesseits und Jenseits zu überwinden, das sittliche Reich als Bindungsglied zwischen beiden. In dem Begriff des sittlichen Reiches, auf den er den Staat gründet, findet Stahl die Auflösung und Erklärung für die Probleme einer christlichen Staatslehre.

---

[1]) Theodor Pauls, a. a. O. S. 35.

[2]) Ph. d. R. II,2 S. 184.

Der Gedanke des sittlichen Reiches ist zugleich religiös, moralisch und rechtlich. Seine vollendete Verwirklichung wäre in dem christlichen Sinne das Reich Gottes. Auf Erden ist die moralische Welt (das innere Leben und freie Handeln der Menschen) — wenn auch zunächst unsichtbar — desgleichen ein sittliches Reich. Im Gegensatz zum Naturrecht betont Stahl, daß der Mensch nicht in absoluter Isolierung unter einem unpersönlichen Sittengesetz lebe, daß vielmehr die Sitte nirgends bloß ein Gesetz, sondern überall als bewußte, gemeinsame Anforderung und Fügung nach einem gemeinsamen Ziel über den Menschen bestehe, daß sie also überall — in der Stahlschen Terminologie — ein Reich sei. Demnach ist die bürgerliche Ordnung ein sittliches Reich und zwar „eine über den Menschen erhabene, sich ihrer selbst bewußte, des Handelns mächtige, mit einer realen Macht über sie, — aufgerichtete Herrschaft." [1]) Dieses sittliche Reich geht nicht von dem Urbild des dereinstigen Gottesreiches, noch von der moralischen Welt, wie sie im Diesseits besteht, aus, sondern sie hat ihr eigenes Recht in sich. „Wir bauen nicht auf Parallelen und Analogien anderer ethischer Gebiete, sondern auf die Charaktere, welche jedes ethische Gebiet nach dem Urgesetze der Welt in sich trägt." [2]) Der aus diesem Gedanken (des sittlichen Reiches) abgeleitete Begriff des sittlichen Reiches ist die tiefere (philosophische) Grundlage und Bürgschaft politischer Ordnung und politischer Freiheit.

Die Folgerungen hieraus sind erstens die Notwendigkeit einer über den Menschen schlechthin erhabenen Autorität, die Anspruch auf Gehorsam und Ehrfurcht hat, und nicht bloß dem Gesetze, sondern auch der realen Macht außer ihnen (-der Obrigkeit) zukommt. Dieses ist das „Prinzip der Legitimität" im Gegensatz zur Volkssouveränität. Faßt man den Staat nicht rein theokratisch, so ist in dem Begriff des sittlichen Reiches, den wir noch näher umschreiben müssen, Gewähr und Verpflichtung für dieses Prinzip gegeben. Zweitens ergibt sich aus dem Begriff des sittlichen Reiches die Notwendigkeit eines sittlich verständigen Inhalts des Staatslebens, welcher das unwandelbare Wollen, daher auch die Schranke dieser Staatsautorität ist, d. i. die Notwendigkeit des Gesetzes des Staates, das durch die Geschichte überkommen

[1]) Ph. d. R. II,2 S. 2.
[2]) Ph. d. R. II,2 S. 3.

über Fürst und Volk steht und nur nach seinen Bedingungen abgeändert werden kann. Dieses nennt Stahl „das konstitutionelle Prinzip im wahrhaften Sinne". Drittens ergibt sich eine Anerkennung der Nation (der Gehorchenden) als einer sittlichen Gemeinschaft, die dem Gesetz nur als Ausdruck und Forderung ihres eigenen Wesens unterworfen ist, und aus diesem seinem Wesen ursprünglich durch Sitte und Herkommen hervorgegangen ist, und an dem es bei späterer Fortbildung mittels der Zustimmung der Landesvertretung erprobt wird. Dieses nennt Stahl „das Repräsentativsystem im wahrhaften Sinne."

Es braucht wohl nicht näher der Vergleich mit dem eben über Luther Ausgeführten hier gezogen zu werden. Auch die Stahl'sche Lehre postuliert den Obrigkeitsstaat, und zwar, genau wie bei Luther, hat dieser Obrigkeitsstaat als irdische Institution seine volle Eigengesetzlichkeit in sich, und ebenso wie bei Luther steht erst hinter dieser Absolutheit des Obrigkeitsstaates, durch den Begriff des sittlichen Reiches hindurch im Sittlichen die Verbindung zu Gott. Und man kann auch in vielem im Patriarchalismus ein Uebereinstimmen mit dem wahrhaft konstitutionellen System sehen. Daß bei Stahl der Begriff des Volkes in anderer, neuer Form erscheint, ist zeitgeschichtlich bedingt. Desgleichen die Begründung des Repräsentativsystems, welche Gedankengänge Luther, durch Zeit und Einstellung bedingt, gänzlich fern bleiben.

Der Gedanke des sittlichen Reiches nun schließt — klarer als bei Luther — den Begriff der sündigen Welt nicht aus. Dadurch, daß Stahl den Staat aus der rein irdischen Sphäre in den Begriff des sittlichen Reiches heraushebt, mit Verbindungslinien nach oben und unten, gibt er eine Auflösung des Dualismus der christlichen Staatslehre. Wir können es uns am besten folgendermaßen klar machen: Von einem absoluten Punkt im Jenseits, Gott, gehen zwei Verbindungslinien in das Diesseits hinüber; die eine bildet durch das einzelne Individuum hindurch in deren Versammlung nun wieder auf Gott hin ein über ihnen stehendes Reich — das sittliche Reich, in das von oben her, von Gott, auch direkt die zweite Verbindungslinie mündet. Daraus, daß das sittliche Reich noch nicht im Jenseits liegt, aber auch über das zeitlich begrenzte rein irdische Diesseits hinaus gehoben ist, ist es zu einem Zwischenglied geworden, das, letztlich eine irdische, wenn auch nicht mehr menschliche Institution, nun

sowohl durch seine menschlich-historische Entstehung, als auch durch seine ebenso im Jenseits begründete Eigengesetzlichkeit für die unter ihm stehenden Individuen eine absolut verpflichtende Autorität ist. Die Linien, die von diesem sittlichen Reich nach vorwärts auf den Nationalismus hinführen, — indem das sittliche Reich nicht nur als die Idee des Staates, sondern zugleich auch als die des Volkes gefaßt wird, wie es Fichte ins Grandiose zu steigern versucht hat —, haben wir hier nicht zu verfolgen.

Nach dem Begriff des sittlichen Reiches ergibt sich uns folgendes Bild des Staates: Der Staat ist vorerst nach Art und Form seines Verstandes der Verband eines Volkes unter einer Herrschaft (Obrigkeit); nach Gehalt und Bedeutung ist er aber ein sittliches Reich. „Er ist schlechthin die sittliche Welt". Wir zitieren in diesem Zusammenhang — im Hinblick auf das über Luther Gesagte — folgende Bemerkung Stahls „Der Staat ist die menschliche Ordnung und Regierung, durch welche die menschliche Gemeinschaft die Weltordnung Gottes erhalten und Seiner Führung als Werkzeug dienen soll . . . in selbständiger Weise nach eigenem, freiem Plan und aus eigenem Ansehen."[1]) So ist der Staat ein sittliches Reich der Menschen — in dem wahrhaft sittlichen Reich, dem Reiche Gottes, Grund, Ziel und unsichtbare Bande habend — mit einem dreifachen Ziel: Wohlfahrt der Menschen — Offenbarung der Fülle ihrer schöpferischen, ungestalteten Gedanken und schließlich Herrschaft der Heiligkeit und Gerechtigkeit. Danach entfaltet der Staat eine dreifache Wirksamkeit: Schutz und Förderung der Menschen — Vollendung der nationalen Existenz und Handhabung der gebotenen Lebensordnung. Diese drei Gebiete sind nie getrennt und durchdringen sich überall. „Solcher Reichtum der Beziehungen und solche Entfaltung nach verschiedenen, nach entgegengesetzten Richtungen und doch wieder ein Zusammenschließen als eine ungeteilte große Wirkung ist eben das spezifische Wesen des sittlichen Reiches.[2])

So können wir als wesentliche Merkmale einer im Stahlschen Sinne konservativen Staatsauffassung feststellen: Das Herausheben des Staatszweckes aus der rein irdischen Sphäre und seine Verankerung in Gott und daraus folgernd den absoluten Obrigkeits-

[1]) Ph. d. R. II,2 S. 140.
[2]) Ph. d. R. II,2 S. 142.

staat — der nicht mit dem absolutistischen Staat zu verwechseln ist. Allein in dem Ethos, nicht in den Einrichtungen im Einzelnen liegt für eine konservative Staatsauffassung der Maßstab. —

Gewisse konstitutionelle Neigungen Stahls kommen hierbei als periphere — wenn sich auch damals sehr die preußischen Konservativen daran stießen — nicht in Betracht.[1]) Ein typisch preußischer Konservativer ist ja auch Stahl, wie schon oft hervorgehoben wurde, nicht gewesen. 1841 meinte Wichern von dem Professor Stahl, er sei „ein Erzgegner des Hegelianismus", . . dessen Herz noch immer in Bayern zu sein scheint . . ."[2]) Noch heutzutage urteilen Altkonservative bekanntlich nicht viel anders.[3]) Aber demgegenüber muß doch festgestellt werden, daß der Konservatismus auch noch des neuen Kaiserreiches in vielem von Stahl abhängig ist. Es ist weniger das spezifisch Christliche, noch das rein Verfassungsmäßige, was sie mit Stahl verbindet, es ist — neben der allgemein metaphysischen Fundierung — vor allem der Persönlichkeitsbegriff, der ihnen von Stahl übermittelt worden ist. —

VI.

Es schließt sich hiermit der Ring unserer Untersuchung. Persönlichkeit, der persönliche Gott ist — in verschiedenen Schattierungen, die wir betonten, die große gemeinsame Komponente, die über der ganzen Entwicklungslinie steht, die wir konstruieren zu können glaubten. Und es ist immer der Gott, von dem die Menschen im Sündenfalle abgefallen sind. „Gemäß der christlichen Offenbarung befand sich nämlich der Mensch in einem primitiven Zustand der Unschuld in Gott („Paradies"), durch die Tat des Menschen erfolgte der gegenwärtige, (weltgeschichtliche) Zustand mit seinen Bedingungen: der Entferntheit von Gott und der Macht des Bösen mit dessen Gefolge natürlicher Uebel, (Tod, Schmerz, usw.) Mittels der göttlichen Tat der Erlösung ist für den Menschen in seinem innersten Leben das ursprüngliche Band zu Gott

---

[1]) vgl. dazu den angeführten Briefwechsel Heinrich Leos, Cons. Monatsschrift 1893 ff und die Erinnerungen und Briefwechsel der verschiedenen Gebrüder Gerlach.

[2]) D. Johann Heinrich Wichern, Briefe und Tagebuchblätter T (1826-1848) Hmbg. 1901 S. 272.

[3]) Jul. v. Maltzahn, a. a. O.

wiederhergestellt. Zuletzt aber soll hier durch die Tat Gottes ein ewiger Zustand sittlicher und natürlicher Vollendung eintreten („Das Gottesreich") — der letztere von noch anderer, höherer Art, als jener primitive Zustand, nämlich ein solcher, in welchem die materielle Unterlage des menschlichen Daseins ins Geistige verklärt, die Unmittelbarkeit des ersten Zustandes in die durchdringendste Erkenntnis erhoben („erkenne, wie ich erkannt bin") und, was alle Möglichkeit des Abfalls ausschließt das innerste Selbst des Menschen unmittelbar von Gott erfüllt und durchdrungen ist („daß Gott sey Alles in Allem").

Dies ist die einfache und große Anschauung des Christentums." [1])

Es liegt ein starker Pessimismus in diesen Anschauungen im Bezug auf das diesseitige, weltliche Leben. [2]) Und es ist im Tiefsten eine heroische Weltauffassung, die nicht schwächlich über das falsche Jammertal klagt, noch auch aber in zu enger Selbstbegrenzung die Augen vor der gewaltigen und furchtbaren Größe Gottes und der Welt verschließt, — sondern die eine Ueberwindung sucht all dieser Nöte und Widersprüche im innersten Kern des Menschen, in der Persönlichkeit des Einzelnen und ihrem Verhältnis zu Gott.

Wir kehren zu dem Ausgangspunkt unserer Untersuchung zurück. Wir sahen wie Stahl ausging von der Sehnsucht nach der Persönlichkeit; und wir sehen jetzt, wie er mit dem gefundenen Begriff der Persönlichkeit einmündet in die Linie Luther-Pietismus-Konservatismus.

Groß und gewaltig steht an der Spitze dieser Konstruktion Luther. „Er ist wir selber: der ewige Deutsche." [3]) Und aus ihm heraus sprießt vielfältiges, vielgestaltiges Leben. Wir haben hier nur eine von den vielen Lebenslinien im Auge gehabt, die sich aus der Reformation herleiten lassen oder von ihr beeinflußt worden sind. Der Sinn und Inhalt dieser Entwicklungslinie ist es, die Aufgabe des Lebens zu fassen, als eine Aufgabe von Gott. Alles irdische Leben ist von und zu Gott. Es ist das

---

[1]) Ph. d. R. II,1 S. 48 und folgende.

[2]) Luther, Schmalkaldische Artikel, 1537-38. WA L, S. 255. „Alle welt ist für Gott schuldig." Und „Kein Mensch ist für ihn gerecht." — Als Beispiel auch noch die Andichtung des 130. Psalms: „Aus tiefer Not . .": „Es ist doch unser Tun umsonst, auch in dem besten Leben . . ."

[3]) Gerhard Ritter, Luther S. 151.

Streben nach völliger „Einkindschaft“ in Gott. Die Folgerungen, die der einzelne daraus zog, mögen verschieden ausgefallen sein. Allen gemeinsam ist aber die Ablehnung einer rein diesseitigen, homozentrischen und rationalistischen Auffassung des Lebens. Luthers Lehre war schon „ein Kampf gegen die Mechanisierung und Verweltlichung des religiösen und kirchlichen Lebens.“ In viel verstärkterem Maße ist es die Aufgabe der Späteren im Kampfe gegen die französische Revolution auf dem Gebiete des Politischen geworden. Und so wie sich in den „hitzigen Zeiten von 1817/18“, angeregt von Haller, junge Adlige in den heißen Kampf „mit Liebe und Begeisterung gegen den Rousseau'schen revolutionären Staat von unten und für den Staat aus Gott versenkten“ (Ludwig v. Gerlach); — so ist auch Stahls ganze Lehre nur in diesem Zusammenhang zu verstehen. Es ist die Revolution des christlich-religiösen und auch mit allen auf diesem Gebiete nötigen Vorbehalten deutschen Gemütes gegen die französische Revolution und ihre geistige Grundhaltung.

In diese Linie paßt Stahl ganz zutiefst nicht hinein. Aber dadurch, daß er den Lutherschen Gottesbegriff in weitem Umfange übernahm, konnte er auch die Brücken schlagen zu der Ideenwelt, die er — als von außen kommend und in gewisser Weise auch immer als ein Außenstehender — vielleicht schärfer zu erkennen vermochte als mancher, der in ihr lebte und durch Blut und Tradition zu eng mit ihr verbunden war.

Es paßt ganz in den Rahmen unserer Untersuchung, daß die Frontstellung Stahls — von dem wir nicht vergessen dürfen, daß er in erster Linie Jurist und Politiker war — sich in ihrem Kern ganz allgemein und theoretisch — keineswegs rein national orientiert und doch letzten Endes von dem tiefen Gefühl für die eigenartige Volkspersönlichkeit des für ihn fremden und doch ihm idealen Gastvolkes getragen — daß sich das System des Juden Stahl, der brünstig ein Deutscher zu sein begehrte, gegen den Rationalismus und gegen dessen politische Erscheinungsformen, die Stahl gerne unter den Sammelbegriff der Ideen von 1789 zusammenfaßte, richtete. Die Revolution hat nach Stahl vor 1789 noch nicht vollständig existiert. „Seit dem aber ist sie eine Weltmacht geworden, und der Kampf für sie und gegen sie erfüllt die Geschichte.“[1]) — Von den Ideen von 1789 aber sagt

[1]) Die gegenwärtigen Parteien . . . S. 9.

Adalbert Wahl in Bezug auf die Gegenwart: „Wer den heutigen Kampf des Geistes von einer höheren Warte aus betrachtet, wird bald zu der Einsicht gelangen, daß der eine der beiden streitenden Heere von 1789 her kommt. Immer wieder tauchen die Stimmungen und Gedanken dieses Jahres auf und machen uns, die wir auf der andern Seite fechten, zu schaffen. Wer wird den Sieg behalten?[1])

[1]) Ad. Wahl, Die Ideen von 1789 in ihren Wirkungen auf Deutschland. „Zeitwende" 1 S. 114.

Anhang.

Es mögen zum Schluß einige Gedanken, die eigentlich nicht mehr zu dem Thema dieser Arbeit gehören, die sich aber bei seiner Bearbeitung aufdrängten, hier Platz finden. Es handelt sich um den Vergleich zweier kleiner Broschüren: „Der Protestantismus als politisches Prinzip." Vorträge, auf Veranstaltung des evangelischen Vereins für kirchliche Zwecke zu Berlin im März 1853 gehalten von Dr. Friedrich Julius Stahl. — Und „die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt." Vortrag gehalten auf der 9. Versammlung deutscher Historiker in Stuttgart, 1906, von Ernst Troeltsch in erweiterter Form erschienen in der „historischen Bibliothek" Band 24, München 1911.

Wir haben hier die eigenartige Tatsache vor uns, daß beide Forscher von der gleichen Fragestellung aus äußerlich zum gleichen Ergebnis kommen, und damit doch beide etwas verschiedenes meinen.

Die Fragestellung ist — wie gesagt — die gleiche. Stahl hat es sich in seinen Vorträgen zur Aufgabe gemacht, den evangelischen Glauben gegen die Anklage des Katholizismus zu verteidigen, welcher behauptet, das der Protestantismus der Ursprung und das Prinzip der Revolution sei. Die These Troeltschs versucht ihrerseits Luther noch dem Mittelalter zuzurechnen. Das deckt sich mit der Behauptung Stahls, denn was Stahl unter dem Prinzip der Revolution meint — „die Auskindschaft aus Gott", — ist für Troeltsch gerade der Begriff der modernen Welt, von der er Luther abheben zu müssen meint. Wenn also Stahl behauptet, daß das Prinzip der Reformation nicht gleich, sondern entgegengesetzt dem Prinzip der Revolution sei, und Troeltsch die Zugehörigkeit Luthers zur modernen Kultur bestreitet, so meinen beide Forscher damit tatsächlich dasselbe. Die Wege ihrer Forschung und die positive Wertung der Tatsachen sind aber beide gänzlich verschieden.

Gerade über die Troeltsch'sche These ist ein heftiger Streit entbrannt. Scharf hat sich besonders Karl Holl gegen seine Beweisführung gewandt, und es sind dabei weltanschauliche

Gegensätze zum Ausdruck gekommen. „Die durch Troeltsch wieder neu angeregte Frage über das Verhältnis Luthers zum Mittelalter ist — das dürften die Erörterungen der letzten Jahre hinreichend gezeigt haben — „wissenschaftlich" überhaupt nicht auszumachen, weil dadurch die persönliche Stellungnahme des Forschers zu den letzten Fragen unvermeidlich mit hineinspielt."[1]) Und Gerhard Ritter meint zu diesem Problem: „Man hat in jüngster Zeit viel darum gestritten, ob Martin Luther dem Mittelalter oder „der modernen Welt" angehöre. Viel wichtiger scheint uns die Frage, ob wir selber der „modernen Welt" angehören und angehören wollen — wenn man darunter vorzugsweise den Geist der angelsächsischen und romanischen Kultur versteht."[2]) —

Der Unterschied der Auffassungen ist ein geschichts- und religionsphilosophischer. Und wenn wir die Systematik und Theoretik der Troeltsch'schen und Stahl'schen Arbeiten vergleichen, so müßten wir damit in der Hauptsache ein umfassendes Gebiet aus der Geschichte der Wissenschaften des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts behandeln, was in diesem Zusammenhang natürlich erschöpfend nicht versucht werden kann. Es liegt darin doch letzten Endes die ganze Not und das ganze Leid auch der modernen Wissenschaft, die erst allmählich beginnt sich von diesen, ihren Voraussetzungen frei zu machen. So sind es und können es — in feuilletonistisch-aphoristischer Form — nur Späne sein, die von der Arbeit, während des Arbeitens, abfielen. —

Es ist sehr schwer, sich nach den Ausführungen von Troeltsch ein Bild vom Protestantismus zu machen. Er lehnt es ab, einen Wesensbegriff zu geben, er scheut „Idealbegriffe, die, an das Wesentliche anknüpfen, das eine oder andere Element besonders betonen und damit ihrer Formel die Begründung als „Wesen" oder „Grundtendenz" zu geben suchen."[3]) Solche Idealbegriffe wären für das Handeln und Wollen der Gegenwart freilich unentbehrlich, aber keineswegs historisch. — Dagegen betont Stahl, daß nur eine Wesensvergleichung auch für den Historiker Sinn haben könnte, andernfalls müsse man zu so paradoxen Behauptungen kommen, wie sie etwa Lamartine und St. Simon

[1]) Holl a. a. O. S. 89 Anm. 1.
[2]) Gerh. Ritter a. a. O. S. 154.
[3]) Troeltsch, Der Protestantismus. S. 24.

aufstellten, indem sie behaupteten, daß ihr Sozialismus das Wesen des Christentums sei. — So ist die Grundvoraussetzung und der Ausgangspunkt der Stahl'schen Ausführungen, daß das Wesen und der Kern des Protestantismus die Rechtfertigung allein aus dem Glauben sei. Er nimmt also die Reformation, losgelöst von allen zufälligen inneren und äußeren — was sich hierbei sehr schwer wird trennen lassen — Verbindungen und Verkleidungen und sucht so rein aus dem Wesen der Sache ihren Inhalt zu bestimmen.—

Anders Troeltsch. Er geht von einem eigenartigen, religiösen Begriff aus, dem „religiösen a priori". „Das Formgesetz dieses a priori muß dann natürlich in allen religiösen Erscheinungen erhalten und aufweisbar sein. Aber nun stellte sich ihm die Frage nach der Eigenbedeutung, dem Eigenwert, ja nach der „Absolutheit des Christentums".[1]) In seiner grundsätzlich „empirisch-geschichtlichen" Arbeitsmethode relativiert nun aber Troeltsch die Religion in allen ihren Erscheinungsformen. So ist es ihm unmöglich, zu einer positiven Wertung des Christentums, das für den Christen eben „die" Religion zu sein hat, und des Protestantismus zu kommen.

Der Grundzug der Troeltsch'schen Beweisführung ist die Unterscheidung von supranaturaler Kultur des Mittelalters, zu der auch Luther mit Recht gerechnet wird, und der diesseitigen autonomen Sittlichkeit der Gegenwart. Es ist derselbe Gegensatz, den man auch mit universalistisch gegenüber individualistisch bezeichnen kann, — wobei aber sofort ein anderer Sinn herauskommt. Troeltsch verwischt, indem er dem geistesgeschichtlich bestimmten Supranaturalismus einen aus dem Gegenständlichen abgeleiteten — man vergleiche hier die auf Seite 17 und folgende gegebene Charakterisierung der modernen Welt, die absolut im Aeußerlichen stecken bleibt — und zudem noch logisch unmöglichen Begriff der modernen Welt gegenüberstellt. Das Vermengen von Zeitgeschichte und Geistesgeschichte, wie sie in der Gegenüberstellung von Neuzeit und Mittelalter liegt, führt nur zu begrifflichen Unklarheiten. „Die neue Zeit zu der Luther in einem solchen Gegensatz steht, wie T. ihn malt, hat so wenig vor 200 Jahren eingesetzt, daß sie noch nicht einmal jetzt ganz geboren ist."[2])

---

[1]) Fr. K. Schumann, Christlicher und mystischer Gottesgedanke. Ztschr. f. System. Theologie III,2 S. 300.

[2]) Loofs, Luthers Stellung zum Mittelalter und zur Neuzeit. 1907.

Die Reformation müßte dann „der letzte, krampfhafte Versuch des Christentums“ sein, sich gegen das sein eigenes Recht fordernde „Leben“ zu behaupten.“[1]) Es ist klar, daß hiergegen nicht nur die Theologen, sondern jeder Christ, aber auch der Historiker, der hier geschichtliche Wesenheiten verfälscht und verflacht sieht, energisch protestieren müssen.

Aber die Ablehnung gegen Troeltsch geht noch tiefer. Es muß auch der Historiker eine totale und für ihn absolute Vorstellungswelt haben und darf sich seine Begriffe nicht durch die unglaubliche Fülle unzähliger Tatsachen relativieren lassen. Es ist die Gefahr, in die der Religionsphilosoph so leicht verfällt, wie es noch auffälliger dem Kunstwissenschaftler geschieht, bei dem die Auflösung des absoluten Kunstwertes in eine historische Entwicklungsreihe vielleicht am groteskesten zum Ausdruck kommt.

Dem gegenüber ist die Arbeit von Stahl von einer außerordentlich sauberen Begrifflichkeit. Er verfällt nicht in den Fehler, das Wesen seiner Religion als Komponente oder Ausdrucksform einer doch nur zeitbestimmten Kultur aufzufassen. Für ihn ist das Christentum ewig. (Wobei hier nur nebenbei bemerkt werden soll, daß in dem Vortrag von Troeltsch das Christentum fast überhaupt nicht erwähnt wird.) Im strikten Gegensatz zu Troeltsch, der Idealbegriffe für die Gegenwart freilich für unentbehrlich, für die historische Wissenschaft aber für unzulässig erklärt, geht Stahl von einem Idealbegriff aus, der dann in großer Klarheit sowohl nach rückwärts, in der Geschichte — Troeltsch hat ja doch selbst behauptet, daß Stahl im 19. Jahrhundert Luther am besten verstanden habe, — als auch nach vorwärts für Politik und Zukunft Licht und Verständnis gebracht hat.

---

[1]) Holl, a. a. O. S. 89 Anm. 1.

Lebenslauf.

Ich wurde am 5. September 1902 als Sohn des Universitätsprofessors Rudolf Hübner und seiner Ehefrau Mathilde geb. Weyersberg, zu Bonn am Rhein geboren. Seit Ostern 1909 besuchte ich das Gymnasium zu Rostock zwei Jahre, das Gymnasium zu Gießen vier Jahre, zu Halle eindreiviertel Jahre; und war seit Weihnachten 1919 Schüler des deutschen Landerziehungsheims Bieberstein i. d. Rhön. Ich machte mein Abiturium Ostern 1922 am staatlichen Kaiser-Wilhelmsgymnasium zu Frankfurt a. Main.

Ich studierte Sommersemester 1922 in Freiburg i. B.; im Wintersemester 22/23 in Berlin, wo ich ein Proseminar unter Herrn Prof. Sternfeld mitmachte; im Sommmersemester 23 in Jena, wo ich an den Uebungen über Aeschylus des Doktor v. Blumenthal teilnahm; Wintersemester 23/24 in München, wo ich die Uebungen des Herrn Prof. Oncken und Joachimsen besuchte, Sommersemester 24 in Berlin, wo ich ein Seminar bei Herrn Prof. Hartung mitmachte. Im Wintersemester 1924/25 studierte ich anfangs in Berlin, besuchte die Seminare von Prof. Hartung, Petersen, Dr. Perels und Dr. Rothfels. Krankheitshalber mußte ich das Studium in Berlin abbrechen, das ich in Rostock wieder aufnahm. —

Literaturverzeichnis.

Die Schriften Stahls.

1. Ueber Ehre als Triebfeder der neueren Monarchie. Abgedruckt ohne Bezeichnung des Verfassers im Herbst „Ideale und Irrtümer des akad. Lebens unserer Zeit“ 1823.
2. Die Philosophie des Rechts, 3. Aufl. 3 Bände. 1854—56.
3. Der Protestantismus als politisches Prinzip. Berlin 1853.
4. Der christliche Staat und sein Verhältnis zu Deismus und Judentum. Berlin 1847.
5. Wider Bunsen, Berlin 1856.
6. Parlamentarische Reden von Dr. Friedrich Julius Stahl, herausgegeben von M. Treuherz. Berlin 1856.
7. Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche. 29 akademische Vorlesungen. Berlin 1863.
8. Briefwechsel zwischen L. v. Gerlach und Heinr. Leo. ed. Otto Kraus Konst. Monatschr.
9. Stahl und Rotenhan; Briefwechsel Hrsg. v. Salzer. HV. XIV.
10. Karl Poppelbaum, Die Weltanschauung Friedrich Julius Stahls. Diss. Frankfurt. 1922.

11. H. v. Treitschke, Deutsche Geschichte V.
12. Reinh. Seeberg, Lehrbuch f. Dogmengesch. IV, 17—20.
13. Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I Luther, Tübingen 1921.
14. H. Bömer, Luther im Lichte der neueren Forschung 1918.
15. Gerh. Ritter, Luther, Gestalt und Symbol 1925.
16. E. Hirsch, Luthers Gottesanschauung 1918.
17. Günther Holstein, Die Staatsphilosophie Schleiermachers, Bonn 1922.
18. E. Troeltsch, Schriften zur Religionssoziologie.
    „ Die Bedeutung des Protestantismns für die Entstehung der modernen Welt.